

Schelling

El hombre es parte de la naturaleza
y debe, por tanto, vivir en armonía con ella

APRENDER A PENSAR

Schelling es el gran filósofo de la naturaleza. Toda su obra se distingue por intentar restablecer la unidad original perdida entre el espíritu y la materia, dos elementos cuyo parentesco puede mostrar la razón. De este modo, hombre y naturaleza no son entidades distintas, sino manifestaciones de un mismo origen, por lo que el primero debe esforzarse en comprender y amar a la segunda, para vivir en armonía con ella. El arte, la ética y el derecho, consideradas por el filósofo como obras del espíritu, debían plasmar esa relación armónica, la identidad última entre el yo y el mundo, en línea con los ideales del Romanticismo, un movimiento artístico y literario del que el pensador alemán fue un claro representante.

APRENDER A PENSAR

Schelling

El hombre es parte de la naturaleza
y debe, por tanto, vivir en armonía con ella

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 36-37, 45, 53, 62-63, 70-71, 88-89, 97, 124-125, 141; Bridgeman: 117

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8961-2
Depósito legal: B-11753-2017

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Introducción

Friedrich Schelling vivió una época crucial para la cultura europea, como fue la irrupción y triunfo del Romanticismo. Este movimiento literario y artístico cuestionaría algunas certidumbres del optimismo de la Ilustración, la corriente filosófica y científica que en el siglo XVIII afirmó la primacía de las facultades racionales del ser humano sobre la volubilidad de los sentimientos, el carácter meramente instrumental de la naturaleza y la creencia en la idea de progreso (basada en el supuesto de que el creciente avance de la ciencia y de la técnica no solo aportaría mejoras en las condiciones de vida materiales, sino también el perfeccionamiento moral de la humanidad). Esta visión del mundo y de la historia se enfrentó a su propio e inesperado horror con ocasión de la deriva sanguinaria de la Revolución francesa, el Terror, pero ya había tenido críticos previos, como el pensador suizo Jean-Jacques Rousseau, quien alertó sobre la ingenuidad providencialista del discurso ilustrado y señaló la naturaleza como marco idóneo para la educación de las capacidades éticas y estéticas del ser humano.

Schelling tomó como punto de partida de su pensamiento la visión disidente de Rousseau, reforzada por las ideas panteístas del neerlandés Baruch Spinoza, para quien no cabía otra posibilidad de libertad que ajustar la conducta humana a las normas superiores de la naturaleza. Sin embargo, el filósofo alemán no pudo sustraerse al influjo de la figura cumbre de la Ilustración germana, el filósofo prusiano Immanuel Kant, quien tipificó el mundo como construcción de las facultades cognitivas de la conciencia humana, tanto a efectos teóricos como prácticos. A partir de esta premisa, otros dos pensadores alemanes, Johann Gottlieb Fichte y Georg Wilhelm Friedrich Hegel destacaron la acción del Yo libre que crea y da sentido a toda la realidad, sujeta a una dinámica racional. Schelling negó esta primacía factual de la conciencia y desarrolló su peculiar interpretación del problema, que establecía una relación de continuidad entre el sujeto y la naturaleza, polos complementarios cuya armonía se manifestaba en las obras del espíritu (principalmente, el arte, la ética y el derecho). Este planteamiento influyó notablemente en pensadores posteriores como el danés Søren Kierkegaard y los alemanes Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger.

La reconsideración y revalorización de la naturaleza aportada por Schelling a la filosofía occidental quedó largo tiempo sepultada bajo el pensamiento inherente a la Revolución industrial y los conflictos derivados de ella. La razón instrumental se impuso como forma de relación con el mundo físico, externo a la conciencia, y el desarrollo de la ciencia y las fuerzas productivas provocó lo que el sociólogo alemán Max Weber denominaría «desencantamiento del mundo», es decir, la reducción de la naturaleza a mera fuente inanimada de provisión de bienes, con la pérdida del ancestral respeto a sus ciclos e integridad, una actitud causante de daños tal vez

ya irreparables. Por ello, muchos estudiosos han recuperado las propuestas de Schelling, reacio siempre a una concepción de la naturaleza como mera sustancia matematizable y manipulable, y para quien el gran entramado del mundo respondía a un misterio que solo podía entenderse desde una perspectiva ética. Esta clarividencia constituye uno de los principales motivos por los que resulta sugestiva una lectura actual de su obra.

Otro de los atractivos del pensador que nos ocupa estriba en su vigorosa llamada a la actuación de los sentimientos. Sin abjurar jamás de la razón, Schelling se aventuró en los ámbitos de la mitología, la religión, el arte y el mundo físico, como terrenos donde la ausencia de interés material propicia la epifanía de la libertad en aras del perfeccionamiento individual y colectivo. En tal sentido, sus páginas atraen y conmueven a los espíritus estéticos, que apuestan por la creatividad como mejor respuesta ante los desafíos de la existencia.

Fiel a los ideales clásicos de la filosofía, mantuvo siempre un entusiasmo crítico, prurito de renovación intelectual y moral que no debe confundirse con ningún tipo de ingenuidad utopista. Cuando la Revolución francesa derivó en un régimen absolutista y sanguinario, el Terror, cuya prolongación fue el mandato autoritario de Napoleón, la íntima decepción del filósofo se sumó al prístino sentimiento nacional alemán, exacerbado por la invasión napoleónica. Semejante tesitura mostró a Schelling la imposibilidad de organizar en Alemania un movimiento popular capaz de trocar el orden político heredado del pasado feudal; así, la única posibilidad de renovación social y espiritual digna de su aprecio pasó por la acción de monarcas ilustrados, una lenta tarea de reformas desde el poder que precisaba de un guía espiritual eficaz, y esa función pretendió ejercer Schelling a través de

sus obras. Desacreditada la *praxis*, le quedaba la *auctoritas* de la teoría.

Como último aliciente para la lectura de Schelling, aunque sus atractivos no se agoten con estos apuntes, cabe destacar la convicción del filósofo, brillante ejemplo de tesón en la defensa de sus tesis cuando los vientos del pensamiento oficial soplaban en otras direcciones. Sus diferencias con Fichte, primero, y más tarde con Hegel, fueron el precio a pagar por mantener la originalidad de su doctrina. Ahora bien, nunca se detuvo en el camino del pensamiento para anquilosarse en la creencia de que su sistema estuviera concluido a efectos teóricos. En palabras del filósofo y jesuita francés Xavier Tilliette, la de Schelling fue una «filosofía en devenir», una prueba más de esa inquietud basal que siempre proyectó el alemán sobre su trabajo especulativo.

La aventura filosófica de Schelling, así como su tratamiento en estas páginas, se inició en 1790 en el seminario de Tubinga, adonde llegó siendo un adolescente —tenía dieciséis años— tras una formación de acendrada orientación religiosa. Se verá en el capítulo primero que eran tiempos de turbulencia intelectual, como bien indica el nombre del movimiento literario que había capitalizado hasta fecha reciente las letras alemanas: *Sturm und Drang* («tempestad y empuje»), precursor del Romanticismo. En Tubinga entabló amistad con dos de las grandes figuras intelectuales de su tiempo, Hegel y el poeta Friedrich Hölderlin. Y aunque en ese tiempo se dejó encandilar por la Revolución francesa, sus primeras obras filosóficas nada tuvieron que ver con la agitación política del momento; por el contrario, se trató de ensayos de tema teológico y mítico. La influencia de Fichte le acercó al estudio del Yo trascendental que se constituía como realidad independiente del mundo fenoménico, dando sentido a este.

Su condición de alumno brillante le hizo prosperar tempranamente en el mundo académico. Tras sumergirse en un intenso acopio de conocimientos a través del estudio de las matemáticas, las ciencias naturales, la medicina y el derecho, las puertas de las universidades de Leipzig y Jena se abrieron ante su joven elocuencia (1796) y el ambiente de Jena, más liberal y cosmopolita que Tubinga, propició el inicio de un segundo período de su biografía intelectual, progresivamente alejado de Fichte (a quien conoció y trató por esos días). Fue la época que los estudiosos han asignado a la «filosofía de la identidad», tratada en el capítulo segundo de esta obra, y que estuvo caracterizada por la asunción de los ideales del Romanticismo: Schelling experimentó por primera vez ese sentimiento trágico de escisión entre la naturaleza y el sujeto, entre el alma y el cuerpo, que caracterizó a dicho movimiento, así como la necesidad de reconstruir la perdida unidad. Un problema con triple repercusión —ontológica, epistemológica y ética— que se consolidó como una de las claves de su reflexión filosófica de madurez. Con la intención de unificar objeto y sujeto, Schelling rechazó que la naturaleza fuera simplemente lo opuesto al Yo (el No-Yo), es decir, el obstáculo material que dificultaba la realización de la libertad; por el contrario, la entendió como una realidad absoluta y autónoma, fuente del mismo Yo y del mundo, que en su origen eran idénticos. De este modo se opuso al mecanicismo propuesto por la modernidad —la naturaleza entendida como gran máquina— y formuló una concepción organicista y teleológica. Y en cuanto a la prístina unidad entre naturaleza y espíritu, consideró que se reproducía en la obra de arte, en la que el artista plasmaba la belleza y la idea con medios naturales (pintura, tejidos, piedra, bronce, etc.). Por tanto, el arte fue para Schelling una suerte de conciencia de esa identidad absoluta.

La tercera etapa de la filosofía schellingniana se inició a partir de 1809. Ya catedrático y con innegable prestigio en los medios académicos, entre sus amistades figuraban dos genios de la literatura romántica alemana, Johann Wolfgang von Goethe y Johann Christoph Friedrich Schiller. Por entonces, Schelling no había tenido impedimento en promocionar la carrera académica de su antiguo compañero Hegel (de quien más adelante le separaron irreconciliables disensos teóricos). En el plano personal sufrió la desgracia de perder a sus dos primeras esposas, sucesos que lo vertieron hacia una nueva cavilación: el problema de la libertad, interpretada como vínculo entre el Yo y la naturaleza a través del genio estético y la vida ética. A este proyecto respondió la que quizá sea su obra cumbre, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809). Pronto se produjo un leve cambio de enfoque, y en *Las edades del mundo* (1811-1815) la historia de la humanidad fue abordada desde una perspectiva teológica.

El capítulo cuarto y último de la presente exposición se ocupará de la «filosofía de la libertad», en la que perseveró Schelling en los años siguientes a 1815. Fueron tiempos de revisión general de su doctrina filosófica, a fin de dar con una síntesis definitiva entre el Yo (el sujeto, la autoconciencia) y el No-Yo (la naturaleza), que acabó remitiendo más allá de la experiencia sensible, al terreno de lo absoluto, como vivencia imposible de conceptualizar y a la cual solo podía accederse mediante la intuición. Esta convicción le llevaría de nuevo al campo de la filosofía de la religión y del mito. En esta época final recibió elogios de altas personalidades de dentro y fuera del mundo académico, como los reyes Luis I de Baviera y Federico Guillermo IV de Prusia, y entre los alumnos que afluyeron a sus célebres clases se con-

taban personajes tan dispares como el filósofo danés Søren Kierkegaard, el teórico del anarquismo Mijail Bakunin y Friedrich Engels, el empresario y sociólogo alemán, estrecho colaborador de Karl Marx. En este largo período, prolongado hasta su muerte en 1854, Schelling publicó poco aunque trabajó mucho, y puede decirse que su legado intelectual se cifró en una apasionada proclama de misticismo y libertad.

OBRA

- **Escritos de juventud:** corresponden a la época del seminario de Tubinga. Predominan los temas del mal, el gnosticismo y la mitología, y se hace patente la influencia de la filosofía de Fichte.
  - *Un intento de explicación crítica y filosófica de los más antiguos filosofemas de Génesis III sobre el primer origen de la maldad humana* (1792)
  - *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo* (1793)
  - *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (1795)
- **Filosofía de la identidad:** iniciada en 1796, desarrolla su especulación sobre el mundo físico apartándose de Fichte, como un proyecto de reconciliación entre el subjetivismo kantiano y la objetividad de la naturaleza.
  - *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795-1796)
  - *Sistema del idealismo trascendental* (1800)
  - *Bruno o el principio divino y del mundo natural* (1802)
  - *La relación del arte con la naturaleza* (1807)
- **Filosofía de la libertad y la religión:** período iniciado en 1809, en el que Schelling aborda la historia humana desde un enfoque religioso teológico, que derivará en el análisis de la mitología y la revelación.
  - *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809)
  - *Las edades del mundo* (1811-1815)
  - *Filosofía de la mitología* (1842)
  - *Sobre la filosofía de la mitología y de la revelación* (1842)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1775
Nace en Leonberg, ciudad de Wurtemberg, en el suroeste de Alemania.

V 1795
Publica *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano.*

V 1796
Ocupa plaza de profesor en la Universidad de Jena.

V 1800
Publica *Sistema del idealismo trascendental.*

V 1806
Se traslada a Munich, de cuya Academia de Bellas Artes será secretario.

V 1809
Publica *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados.*

1770 1780 1790 1800 1810

A 1781
Kant publica la *Crítica de la razón pura.*

H 1789
La toma de la prisión de la Bastilla por el pueblo de París marca el inicio de la Revolución francesa.

A 1794
Fichte publica *Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia.*

H 1806
Napoleón derrota a Prusia en la batalla de Jena, convirtiéndose así en señor de la mayor parte de Alemania.

A 1807
Publicación de *Fenomenología del espíritu*, de Hegel.

H 1814
Derrota definitiva de Napoleón, que es desterrado a la isla de Santa Elena.



V 1820
Ingresa como profesor en la Universidad de Erlangen.

V 1827
Regresa a Munich, donde ocupa una cátedra universitaria y es nombrado presidente de la Academia de Ciencias de Baviera.

V 1833
Concluye *Las edades del mundo*, obra donde presenta una perspectiva teológica de la historia.

V 1841
Se traslada a Berlín por invitación de Federico Guillermo IV de Prusia.

V 1842
Publica *Filosofía de la mitología*, donde presenta los antiguos mitos como anticipaciones necesarias de la religión cristiana.

V 1854
Muere el 20 de agosto, mientras disfruta de unos días de reposo en el balneario de Bad Ragaz (Suiza).

1820 1830 1840 1850 1860

H 1830
Revolución liberal en Francia contra la monarquía borbónica instaurada tras la derrota de Napoleón en 1814.

A 1824
Ludwig van Beethoven compone su *Novena sinfonía*.

H 1815
El Congreso de Viena restaura los regímenes autocráticos en la Europa continental.

H 1848
Una revolución liberal con participación obrera estalla en varios países europeos.

H 1847
Formación de la Liga de los Comunistas.

A 1844
Arthur Schopenhauer publica su obra cumbre, *El mundo como voluntad y representación*.

CAPÍTULO 1

ENTRE LA REVOLUCIÓN Y EL PANTEÍSMO

La formación intelectual de Schelling se inició con una instrucción teológica que despertó su interés por la filosofía. Desde sus primeros escritos se mostró preocupado por armonizar las ideas de sujeto y objeto, equivalentes a libertad y naturaleza, propósito que le apartó tempranamente del pensamiento de su maestro Fichte.

Leonberg, una pequeña ciudad del *land* (estado federado) de Baden-Wurtemberg, en el suroeste de la República Federal de Alemania, cuenta entre sus hijos más ilustres con el filósofo Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, nacido el 27 de enero de 1775 en el hogar formado por Joseph Friedrich Schelling, pastor luterano, y su esposa Gottliebin Marie Schelling.

Schelling padre era hombre muy letrado, autor de escritos teológicos, que dominaba las lenguas árabe y hebrea; desde 1777 ejercía como predicador en el Seminario Superior de Bebenhausen, institución donde cursó su hijo Friedrich las primeras letras. Allí dio el chiquillo tempranas muestras de su inteligencia y afición a la lectura. Fueron, al parecer, años tranquilos y placenteros, puesto que el futuro filósofo los mantuvo siempre en un lugar privilegiado de la memoria.

Aventajado por sus dotes con respecto a los demás niños de su edad, cumplidos los ocho años emprendió Schelling el estudio de las lenguas clásicas, en cuyo aprendizaje también

destacó. A los dieciséis su bagaje intelectual superaba ya el de muchos jóvenes ya egresados. Fue entonces cuando ingresó en el seminario de Tubinga (1790), no lejos de su localidad natal, puesto que el designio paterno lo había destinado a la profesión clerical.

Aparte de ampliar su formación teológica, en Tubinga viviría el joven Schelling años decisivos para su biografía personal e intelectual. Para empezar, allí conoció a dos figuras capitales —como él mismo— de la cultura alemana de todos los tiempos: el filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) y el poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843), que sería una de las figuras clave del Romanticismo germano. Los tres trabaron una estrecha amistad, que inicialmente fue liderada en cierto modo por Hölderlin, pues superaba a los otros dos en conocimientos literarios y sensibilidad lírica.

PAISAJE ALEMÁN

A finales del siglo XVIII, la mayor parte de la Europa central y oriental estaba poblada por gentes de lengua alemana, establecidas en el territorio de la actual República Federal de Alemania y de Austria, en gran parte de Suiza, en las regiones hoy polacas de Prusia Oriental, Silesia y Pomerania y las checas de Bohemia y Moravia, en las repúblicas bálticas de Lituania, Letonia y Estonia, y en el territorio ruso de Kaliningrado, que entonces se llamaba Königsberg. En muchos de estos lugares, la población germana convivía con personas de origen étnico báltico, eslavo o magiar (húngaro), siendo también notable la presencia de judíos. Así pues, todo ese subcontinente europeo era un crisol de razas, lenguas y culturas.

Entre las naciones alemanas, Austria era la cabeza de un imperio continental que abarcaba el mentado país, Hungría,

la República Checa, Eslovaquia, Eslovenia, Croacia y Serbia, además de la Italia alpina y parte de Polonia y Ucrania.

Por su parte, la actual República Federal de Alemania estaba dividida en numerosos estados independientes de reducidas dimensiones, uno de ellos el ducado de Wurtemberg, del cual era súbdito Schelling.

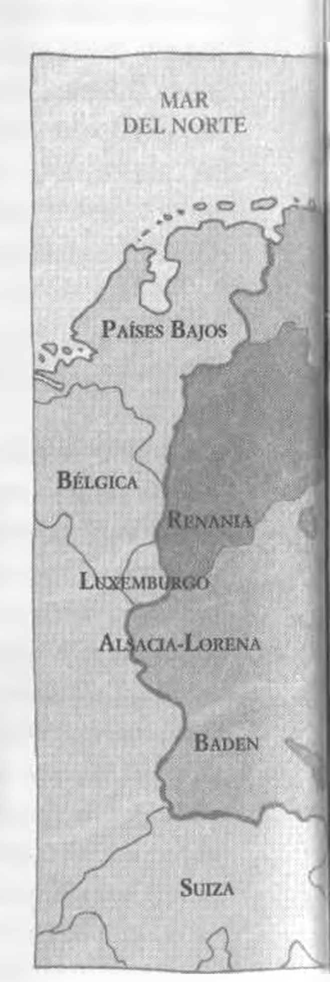
Prusia se había convertido en el principal de los estados alemanes, debido a su mayor extensión territorial y a las reformas administrativas y militares emprendidas por el rey Federico II el Grande (1712-1786), un monarca afín a las ideas de la Ilustración que puso en marcha un gobierno identificado con los principios del despotismo ilustrado, es decir, preocupado por la promoción cultural y social de su pueblo, pero con una política de cambios dirigida desde las altas instancias del Estado, sin participación democrática.

En el resto de los estados alemanes predominaba una situación política y social posfeudal, con numerosas instituciones y leyes todavía vigentes que eran herencia de la Edad Media.

La paz sumisa que imperaba en el interior de los territorios germanos se había visto repentinamente alterada por las noticias procedentes de Francia, la norma y espejo de las monarquías absolutistas del continente europeo, donde se había iniciado en 1789 una revolución de inspiración igualitaria, que proclamó la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, ejecutó a sus reyes —junto a numerosos miembros del estamento nobiliario— e instauró la República bajo el culto a la diosa Razón. Por supuesto, la mayoría de la población alemana, sumida en la ignorancia y la pobreza, se mantenía alejada de los entusiasmos revolucionarios, pero no ocurría así con una buena parte del estamento estudiantil, que estaba inflamada de utopismo y deseosa de injertar el espíritu de la revuelta en suelo germano.

ALEMANIA, UN PUZLE FEUDAL

En 1775, año de nacimiento de Friedrich Schelling, la actual Alemania mantenía una organización política y un orden jurídico posfeudales: fronteras y aduanas separaban un mosaico de reinos, ducados y otros estados independientes, muchos de dimensiones ínfimas. Entre ellos había territorios de religión católica y protestante (caso del ducado de Wurtemberg, donde nació el filósofo), pero por fortuna habían cesado ya las guerras de religión que arrasaron el país entre los siglos XVI y XVII. Los señores de aquellos dominios —reyes, príncipes, duques… según el lugar— eran electores del Sacro Imperio Romano Germánico, es decir, tenían voz y voto para elegir a un señor común, el emperador, cuya jurisdicción estaba sujeta a numerosas limitaciones. Así pues, dentro de sus pequeños estados los gobernantes disfrutaban de un poder ilimitado, heredado del orden medieval; no existía más ley que sus voluntades y solía ocurrir que la principal preocupación de estos soberanos no fuera precisamente el bien común, sino el provecho propio.



La reacción antiseñorial

Este sistema autárquico despertó la indignación de las clases cultas alemanas del siglo XVIII, de ahí que el estallido de la Revolución francesa fuera visto con esperanza por hombres de letras tan destacados como el filósofo Immanuel Kant (1724-1804) y numerosos estudiantes (entre ellos Schelling). Sin embargo, el grueso de la intelectualidad germana no se mostró muy proclive a las aventuras revolucionarias, al inclinarse mayoritariamente por el despotismo ilustrado, una mixtura entre el absolutismo y las ideas racionalistas y cientifistas de la Ilustración. Fue este el régimen reformista que el rey Federico II puso en práctica en Pru-

sia, el principal estado —junto con Austria— del Sacro Imperio Romano Germánico. Gracias a esas políticas renovadoras, Prusia se convirtió en una gran potencia europea a lo largo del siglo XIX; en torno a ella se efectuó la unificación alemana de 1871, cuando treinta y ocho pequeños estados hasta entonces independientes se sometieron por propia voluntad a la monarquía de Guillermo I, rey prusiano y primer káiser (emperador) alemán. Fuera de esa unión quedaron Austria y los territorios de su imperio, no todos germanófonos.



Los díscolos ilustrados

La ausencia de cohesión política que caracterizaba a la Alemania de finales del siglo XVIII no se correspondía con la acendrada conciencia de identidad lingüística y cultural que compartían sus hombres de letras. En el campo de las ideas, Alemania era la palestra donde se enfrentaban dos universos de ideas, y por cierto asaz opuestos: los usos y costumbres del Antiguo Régimen frente a las propuestas renovadoras de la Ilustración.

Los ilustrados pretendían una renovación total de los hábitos de pensamiento, que deviniera a su vez en la transformación de los usos y costumbres, los valores morales y las reglas del juego político; ese cambio sustancial debía iniciarse con la criba de todos los ámbitos de la vida humana desde la perspectiva del análisis racional, sin miedo a derruir los mitos con que la tradición y la religión mantenían vivos el oscurantismo y la superstición. Se presentaban como partidarios de la libertad de conciencia, la tolerancia religiosa, la contienda cívica parlamentaria, la libre iniciativa económica, la protección de las ciencias y el fomento de la educación. Además, legaron a la posteridad la idea del progreso, una concepción optimista del decurso histórico según la cual la acumulación de conocimientos depararía tantas mejoras en la vida material de las personas como en su calidad moral.

El movimiento ilustrado se inició en las islas británicas y Francia; entre otros personajes de renombre, las primeras aportaron a su precedente, John Locke (1632-1704), y a David Hume (1711-1776), y la segunda a François-Marie Arouet, más conocido como Voltaire (1694-1778), Denis Diderot (1713-1784), y el díscolo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), primer revisor crítico de las ideas de sus coetáneos. También se extendió a los estados alemanes de la

mano de los filósofos Immanuel Kant (1724-1804) y Moses Mendelssohn (1729-1786), y del dramaturgo y ensayista Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Tras ellos aparecieron Johann Gottfried Herder (1744-1803) y Johann Christoph Friedrich Schiller (1759-1805), cuyos planteamientos divergían ya claramente de los principios racionalistas de sus predecesores, muy influidos por las críticas a la idea de progreso que había planteado Rousseau.

La tutela intelectual de Kant

La filosofía alemana de la época se cifraba en la glosa de la obra de Immanuel Kant, cumbre del movimiento ilustrado. Su epistemología persiguió la acotación de los límites del conocimiento humano; es decir, del ámbito en que podía hacerse un correcto uso de la razón. La finalidad última de este ejercicio consistía en dirimir si la metafísica podía ser considerada como una ciencia (el dictamen fue negativo). En esa pesquisa distinguió entre lo «trascendental» (lo que queda dentro del escenario de las facultades cognitivas y, por lo tanto, puede servir de base para elaborar nuevos saberes) y lo «trascendente» (todo cuanto escapa al ámbito del entendimiento humano y, por lo tanto, no puede ser sino mera elucubración).

En la *Crítica de la razón pura* (1781) distinguió dos facultades dentro del conocimiento humano: una pasiva, que recibía las sensaciones procedentes del mundo exterior (la sensibilidad), y otra activa, encargada de organizar las sensaciones recibidas. A su vez, esta actividad organizativa se desglosaba en dos facultades diferentes: el entendimiento (la capacidad para formar conceptos, grupos de sensaciones con rasgos esenciales comunes) y la razón (que organizaba los conceptos de un modo sistemático).

La concepción del sujeto como una síntesis entre elementos pasivos y activos pergeñó en el pensamiento del joven Schelling un esquema formal que el seminarista habría de desarrollar en su filosofía posterior, por supuesto con un estilo propio: en su peculiar interpretación, movimiento y pasividad habitaban en el ser como fuerzas aparentemente antagónicas, pero en realidad complementarias. Una regla que con el tiempo acabaría aplicando por igual tanto al mundo material como a la naturaleza divina.

Según Kant, gracias a los conceptos podía el ser humano emitir juicios acerca del mundo. Estos juicios podían ser a posteriori (posteriores a la experiencia) o a priori (independientes de la experiencia en tanto que basados tan solo en la razón, como por ejemplo los axiomas de la matemática y la lógica). Si los primeros son contingentes, pues se puede afirmar o negar su certeza tras la comprobación empírica, los segundos son siempre necesarios y tienen validez universal.

No solo los juicios son a priori y a posteriori. Según Kant, incluso en el conocimiento empírico hay elementos ajenos a la experiencia: el tiempo y el espacio, referentes que no pueden faltar en ninguna de nuestras percepciones. Espacio y tiempo no constituyen realidades observables ni son cualidades de los objetos percibidos. Se trata, según Kant, de elementos formales a priori que aporta el entendimiento: dos supuestos que son las condiciones de posibilidad del acto perceptivo.

En cuanto a la materia de la percepción, Kant señaló la condición fenoménica (aparente) de la realidad exterior (de la palabra griega *phainomenon*, «lo que se muestra»). Puesto que la percepción de las cosas externas está mediada por las facultades de nuestra mente, el ser humano no posee un conocimiento directo y fiel de los objetos, sino una noción parcial de los mismos. La realidad en sí de las cosas (el «noúmeno») se le escapa. Sin embargo, aun reconociendo la estrechez

de los límites de las capacidades intelectuales del ser humano, Kant se mostró optimista: dentro de esos márgenes es posible adquirir un conocimiento certero en tanto que útil —la ciencia—, suficiente para satisfacer las necesidades perentorias de la vida mundana.

A partir de estos planteamientos kantianos, Fichte entendió que el sujeto (la conciencia humana) daba sentido al mundo y, por ello, era capaz de comprender racionalmente todos los aspectos de la realidad. Un posicionamiento radical que Schelling abandonaría prontamente, para destacar el fondo común —la naturaleza— del que nacen tanto el objeto inanimado como el sujeto consciente.

Kant no negó que toda idea foránea a esa comarca del entendimiento fuera necesariamente desechable. El mundo exterior, el alma y Dios son nociones fundamentales para la existencia, aunque su realidad resulte indemostrable a efectos científicos. Como el noúmeno, estas entidades no pueden ser conocidas, pero sí pensadas, y pueden servir como inspiración para nuestros actos.

En contra del maestro Kant, Schelling entendería que el objeto conocido no tiene más realidad que su ser pensado por el sujeto, por lo cual descartó la noción de noúmeno. Es más, a él se debió el descubrimiento de la intuición intelectual por la cual la conciencia se percata de sí misma, de modo que conocer es un continuo conocerse a sí mismo.

El planteamiento kantiano del noúmeno dio paso a la fundamentación de la libertad humana, ensalzada en la *Crítica de la razón práctica* (1788). En Kant, el mundo exterior (la naturaleza) es el ámbito de la necesidad, sujeta a leyes mecánicas, y la razón el campo de la libertad, por lo que solamente una conducta que se rija por el correcto empleo del raciocinio puede considerarse como moral. A partir de esta premisa distinguió entre moral autónoma, la auténtica, que obedece a

decisiones libres aun cuando supongan un perjuicio para el sujeto, y moral heterónoma, falsa en tanto que dominada por el interés o la persecución de una utilidad, o también por la aceptación de normas impuestas por poderes ajenos a la libre resolución del individuo, como la autoridad de la iglesia o la tradición.

> Sentaré los primeros principios de toda filosofía, en los cuales se unen la razón teórica y la práctica.
>
> CARTA A HEGEL

Finalmente, en la *Crítica del juicio* (1790) Kant abordó el estudio de la facultad de juzgar, intermedia entre la naturaleza (el entendimiento) y la libertad (la moral), que definió como la capacidad de organizar una multiplicidad de objetos en una unidad final donde cobran sentido. Esa finalidad podía ser subjetiva y aplicable a las cosas bellas (lo estético), u objetiva y aplicable a las cosas (lo orgánico). En ambos casos, la finalidad no existe en las cosas sino en el sujeto, como elemento a priori. Por su carácter libre, la experiencia estética se parece a la experiencia moral.

Con el tiempo, la noción de finalidad en la naturaleza sería una de las ideas clave del Schelling maduro, quien consideró la interpretación del orden natural como un medio para alcanzar la libertad y la sabiduría.

Rousseau y sus seguidores

Otro de los autores de lectura obligatoria entre los más díscolos y jóvenes miembros de las clases cultas alemanas era el filósofo ginebrino Jean-Jacques Rousseau, un pensador de complicada mentalidad que fue el primer crítico severo de la Ilustración, a pesar de figurar entre los principales colaboradores de la *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, publicada en Francia entre 1751

y 1772, con Denis Diderot y Jean-Baptiste le Rond d'Alembert como editores. La discrepancia de Rousseau quedó patente en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), donde negó que la ciencia y las artes depuraran las costumbres, al juzgarlas como muestras del sentimiento egoísta y el afán de predicamento con que la civilización había degradado a la especie humana; y en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), que atribuía a la institución de la propiedad privada —a su juicio inexistente fuera de la civilización— tanto las desigualdades sociales como la perversión de los buenos sentimientos connaturales al ser humano. Más tarde, en 1762, publicó *Emilio, o de la educación*, donde abogaba por una pedagogía de orientación práctica e impartida en un régimen de libertad individual, que despertara las capacidades estéticas del niño —en detrimento de las enseñanzas teóricas— y en armonía con la naturaleza.

La influencia de Rousseau sobre Schelling fue breve en cuanto a la política, puesto que las ideas demócratas radicales de juventud del pensador alemán se diluyeron con el paso de los años, aunque perdurable por lo que se refiere a la exaltación de la naturaleza. Este sentimiento se vio reforzado por las lecturas de un pensador racionalista del siglo XVII que estaba ganando en esa época la atención de los cenáculos académicos alemanes: el neerlandés Baruch Spinoza (1632-1677), filósofo que apelaba a las emociones desde el rigor metodológico de su análisis deductivo.

Sustancias reconciliadas

Spinoza se sirvió del método deductivo ideado por el filósofo francés René Descartes (1596-1650), que él denominó

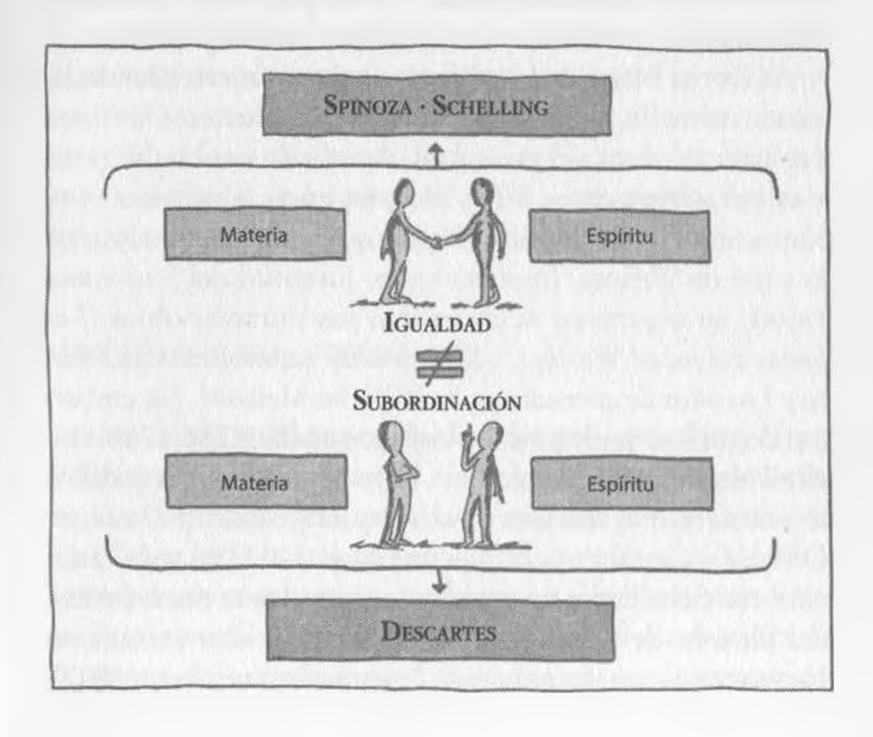
«geométrico», y distinguió cuatro posibles formas del conocimiento: el lenguaje, que es una forma pasiva; la inducción, derivada de la experiencia, que es activa; las inferencias que relacionan el efecto con la causa o el universal con el particular, a las que denominó «deducciones imperfectas»; y la intuición de la esencia o causa de una cosa («deducción perfecta»), que partía de ideas innatas y evidentes. El método geométrico consistía en seguir racionalmente el orden y la relación de estas ideas claras y distintas, a partir de las cuales podía deducirse toda la estructura del universo.

Una de las ideas innatas era la de sustancia, «aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa»; por tanto, se trataba de aquello que es causa de sí mismo, condición que solo reúne Dios, identificado con la naturaleza. Para el filósofo neerlandés, todo lo existente partía de la sola sustancia, *Deus sive natura* («Dios o la naturaleza»), que podía concebirse por igual como *natura naturans* (naturaleza creadora) o como naturaleza creada. Dentro del orden natural no hay nada contingente, todo es necesario; ni nada libre, sino dependiente del todo. Por eso, los entes individuales no son sustancias, sino modos o manifestaciones de esa sustancia única que todo lo abarca e integra.

Así pues, Spinoza no creía que el ser humano poseyera una sustancia pensante, como había asegurado Descartes, sino que su razón era un componente más, una manifestación de la sustancia divina en forma de conciencia (reflexión). Estas ideas no solo se contraponían a la epistemología dualista de Kant y Fichte, sino también a la concepción de la moralidad de ambos, puesto que estos dos filósofos habían encaramado a la conciencia (caracterizada por la libertad) a un puesto de honor sobre la naturaleza (sujeta a la necesidad). El joven Schelling recibió con simpatía las ense-

LA RECONCILIACIÓN DE LOS OPUESTOS

Entre las obras de Spinoza destaca la *Ética demostrada según principios geométricos* (1665), que Schelling leyó con fruición durante su estancia en el seminario de Tubinga. Este ensayo le impresionó gratamente por el rigor de su planteamiento deductivo y, sobre todo, por la idea de la reconciliación entre las dos sustancias que Descartes había atribuido a la naturaleza humana (*res cogitans*, sensible y pensante, y *res extensa*, material), escindidas sin remedio aparente y en detrimento de la dignidad de la materia. En tanto que modos de la misma sustancia increada (la naturaleza o Dios), Spinoza no entendía de jerarquías entre mente y cuerpo. En el pensamiento del neerlandés, espíritu y materia, libertad y necesidad solo eran dos manifestaciones de una sola sustancia, superior y única, y por lo tanto no existían relaciones de jerarquía entre ellas. Esta equiparación se halla en la base del pensamiento filosófico de Schelling, para quien la naturaleza era una entidad incondicionada; una fuerza creadora independiente del Yo encumbrado por la filosofía trascendental.



ñanzas espinozistas, así como su concepción panteísta, que sentaba las bases de la libertad en la observancia del orden —la finalidad— de la naturaleza.

Tempestad y empuje

En paralelo a esta actividad especulativa, la literatura alemana se dejaba cautivar por el contestatario movimiento conocido como *Sturm und Drang* («Tempestad y empuje»), cuya principal crítica a la Ilustración era la preterición de los sentimientos y las emociones en pro de las capacidades gnoseológicas de la razón. Los principales representantes de esta corriente estética, cuyo apogeo ubican los estudiosos entre los años 1778 y 1785, fueron el filólogo Johann Georg Hamann (1730-1788), el poeta, narrador y ensayista Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), y los ya citados Herder y Schiller.

A Goethe bien puede calificársele de polímata, además de figurar entre los primeros poetas alemanes de todos los tiempos (si no se trata del principal). Aparte de su obra literaria, escribió sobre ciencia, arte y filosofía, aunque era jurista por formación, lo cual le permitió ocupar importantes cargos en la corte de Weimar. Impulsor en su juventud del *Sturm und Drang*, en ese marco se encuadran sus primeras obras (*Las penas del joven Werther*, y las primeras redacciones de *Fausto* y *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*). Sin embargo, depuró su estilo tras un viaje por Italia (1786-1788), inclinándose hacia el clasicismo, bajo cuya influencia publicó la novela *Las afinidades electivas* y el poemario *Diván de Oriente y Occidente*, entre otras obras. En 1796 trabó relación con Schelling y sin duda influyó en el panteísmo juvenil del filósofo de Leonberg. Tal doctrina se hizo patente en *Formación y transformación de la naturaleza orgánica* (1807),

ensayo donde Goethe planteó la formación de todos los seres vegetales a partir de una forma primitiva, la «planta originaria». Su naturalismo organicista, contrario al mecanicismo de la modernidad, habría de situarle en posiciones conceptuales muy cercanas a las de Schelling.

Schiller, médico de profesión, prefirió dedicarse a la literatura. Defendió con ímpetu los ideales de la Revolución francesa hasta sentirse decepcionado por el Terror, situación de la que extrajo su principal convicción: el fracaso moral de la revolución se debía a la falta de educación para la libertad. Además, entendió que esa instrucción solo podría conseguirse mediante el fomento de las capacidades estéticas del ser humano, como el arte y, de modo especial, el teatro. Así pues, toda su producción poética, teatral y ensayística procuró difundir los grandes ideales libertarios y morales. Entre 1789 y 1799 fue profesor de historia en la Universidad de Jena, donde pronunció la lección magistral *¿Qué significa la historia universal y por qué la estudia el hombre?*, publicada como ensayo en 1790; esta obra, junto con otro de sus escritos capitales, las *Cartas sobre la educación estética de la humanidad* (1795), impresionaron profundamente a Schelling, Hegel y Hölderlin.

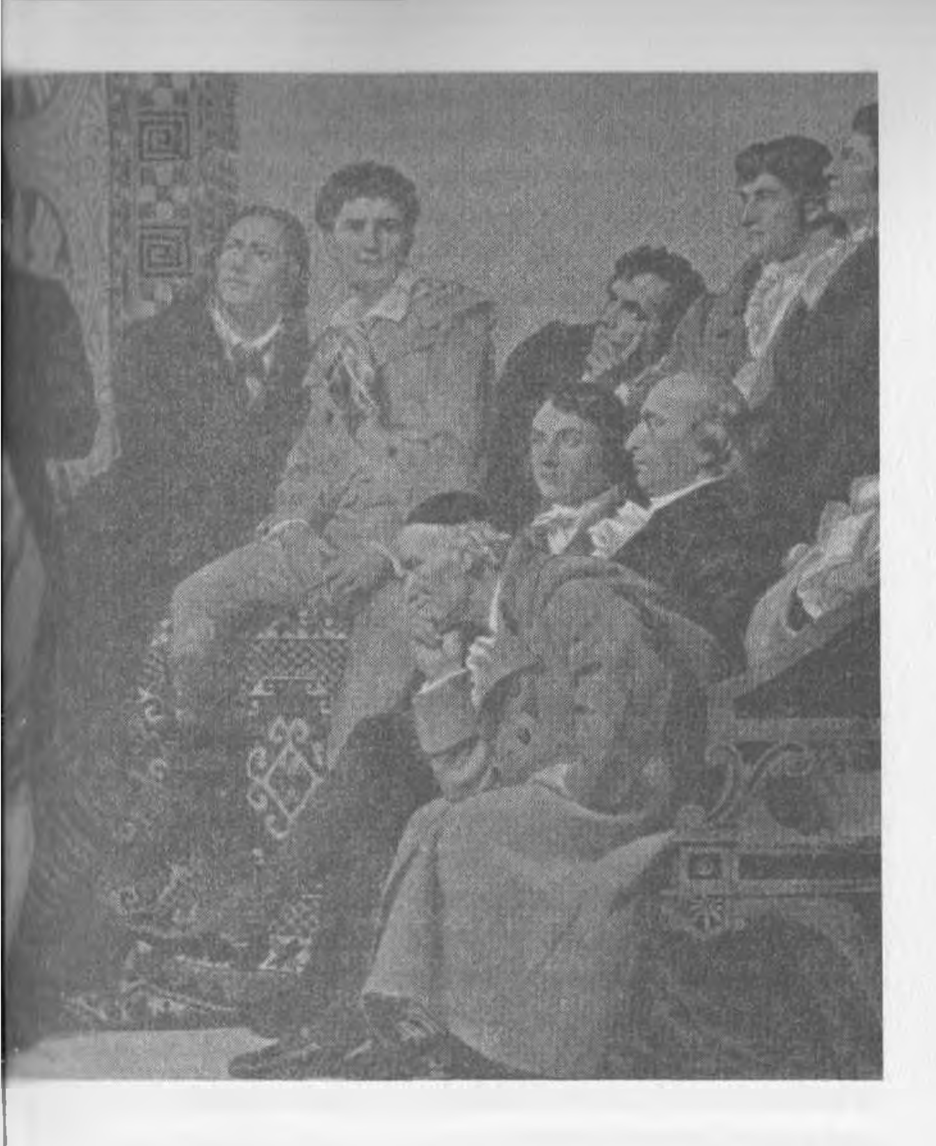
UN FILÓSOFO MUY PRECOZ

Los tres amigos del seminario de Tubinga —Schelling, Hegel y Hölderlin— compartieron clases y entusiasmos revolucionarios: corrían los tiempos de la Revolución francesa, iniciada en 1789, y los subversivos gritos de «Libertad, igualdad y fraternidad» se oían también en la feudal Alemania, donde las traducciones clandestinas de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* pasaban de mano en mano entre lec-



EL PANTEÓN LITERARIO ALEMÁN

La riqueza cultural de la Alemania del último tercio del siglo XVIII se contraponía a su escaso peso político en el concierto europeo, debido a la fragmentación del país en pequeños estados, regidos por legislaciones heredadas de la Edad Media y tan solo unidos a efectos formales por la confederación política que representaba el Sacro Imperio Romano Germánico. Entre la intelectualidad alemana de la



época brillaban filósofos (Kant, Herder, Fichte), poetas (Schiller, Klinger, Wieland), narradores (Goethe, Tieck), músicos (Beethoven), científicos (Gauss, los hermanos Humboldt)... Algunos de ellos fueron retratados por Otto Knille (1832-1898) en este fresco de la biblioteca de la Universidad de Berlín (1884). De pie, en el centro y apoyado en la estatua, presidiendo el grupo aparece la figura de Goethe.

tores ávidos de cambios políticos y sociales. Quizá por mediación de sus compañeros tomó contacto Schelling con dos de las obras fundamentales de Jean-Jacques Rousseau que se habían convertido en los evangelios del buen revolucionario de la época: la ya citada *Emilio, o de la educación* y, sobre todo, *El contrato social*, publicadas ambas en 1762 y perseguidas por el aparato represivo de las monarquías absolutistas de la época. También unía al trío la admiración por la Antigüedad griega, ciertamente idealizada como una suerte de paraíso ético terrenal, y por las obras de Goethe y Schiller.

Cuentan que los tres estudiantes plantaron en el patio del seminario un árbol de la libertad en honor de la Revolución francesa. Fue este un acto simbólico rápidamente extendido por toda Europa; a veces se plantaba un árbol real, en ocasiones bastaba con un palo para simular su presencia. Al monumento se añadían motivos relacionados con la causa, por ejemplo el gorro frigio, convertido en emblema de las masas revolucionarias francesas. No se sabe a ciencia cierta si Hegel, Hölderlin y Schelling llegaron a cumplir con el rito o si se trata de una habladuría, pero pudiera darse el caso de que el acto, si fue verídico, habría sido motivado por una ceremonia homóloga presidida por Isaac von Sinclair (1775-1815), amigo de Hölderlin y destacado activista revolucionario. (Cabe indicar aquí que, con el paso del tiempo, Schelling rompería sus relaciones con Hegel debido a sus graves discrepancias teoréticas, mas no así con Hölderlin, por quien mantuvo una gran estima hasta su muerte.)

Otra anécdota sin prueba fehaciente atribuye a Schelling la traducción de *La Marsellesa* al alemán. Cuentan que la noticia llegó a oídos del duque de Wurtemberg, Karl Eugen, con ocasión de una visita al seminario de Tubinga. Convocado a presencia del gobernante, no se arredró el estudiante ante sus reconvenciones, pues le contestó: «Alteza,

todos nos equivocamos de muchas maneras». De cualquier modo, ni este ni el anterior incidente le reportaron problemas en la institución, donde era admirado por sus dotes intelectuales.

Primeras obras: religión y mito

Schelling, tan precoz como brillante, con solo diecisiete años pronunció su disertación de *magister* en filosofía, que versaba sobre el origen del mal en el libro bíblico del Génesis y su función histórica (1792). Los conocimientos del joven estudiante despertaron la atención de un renombrado teórico alemán de la época, Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1852), estudioso de la figura histórica de Jesús que negó las dotes taumatúrgicas del galileo. Entre 1791 y 1796 Paulus publicó en Leipzig la revista filosófica y teológica *Memorabilien*, cuyas páginas acogieron un nuevo escrito de Schelling: *Sobre mitos, narraciones históricas y filosofemas del mundo antiguo* (1793), trabajo con el cual se adentraba por primera vez en el estudio de uno de los asuntos recurrentes de su posterior quehacer filosófico: el sentido histórico y cultural de las creencias religiosas. Influido sin duda por Herder, interpretó las singularidades de las distintas religiones —reveladas o no, en este sentido tratadas todas por desigual— como muestras de la identidad de cada pueblo, esto es, de visiones peculiares de la conformación del mundo y manifestaciones propias de la vivencia de la espiritualidad.

Ese mismo año, a finales del curso académico (junio de 1793), por fin se conocieron personalmente Schelling, el pensador emergente, y Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), el filósofo consagrado, que entonces ocupaba una cátedra

en Berlín, y era el filósofo en activo más admirado de la Alemania de finales del siglo XVIII. Ambos se vieron implicados en la polémica teórica suscitada a raíz de la publicación de *Enesidemo* (1792), de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), un crítico de Kant. La obra estaba inspirada en el filósofo del mismo nombre, un pensador escéptico del siglo I a.C. que negó la posibilidad de cualquier conocimiento verdadero.

Poco después, Schelling compuso su disertación de final de carrera, escrita en latín: *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore* (1795), cuyo objetivo era reivindicar la memoria del hereje griego Marción de Sínope (h. 85-h. 160 d.C.), personaje que en su día intentó depurar el cristianismo de cualquier elemento doctrinal procedente de la tradición hebrea, y para ello llegó incluso a modificar el mensaje de las epístolas de san Pablo. Este escrito le valió el título de *magister* en teología.

Diseñando la nueva filosofía

Aparte de superar las pruebas de sus respectivas trayectorias académicas, los tres amigos y condiscípulos reunieron sus ideas y ardores políticos, prendidos de exaltación revolucionaria, para redactar un documento de trascendencia histórica, que testimoniaba sus afanes renovadores: el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* (también traducido al castellano como *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*), escrito hacia 1795 y conservado solo parcialmente. Su primera redacción tal vez correspondió al propio Schelling; sin embargo, la versión que actualmente se conoce fue retocada por Hegel en 1797, cuando regresó a Alemania tras una estancia como preceptor en Suiza.

El texto muestra un deseo ardiente de comunión entre la razón ilustrada y el sentimiento que el *Sturm und Drang* ensalzaba. Ambos son tratados como vías de conocimiento válidas. Es más, en este documento puede hallarse la primera crítica severa —recogida siglo y medio más tarde por la Escuela de Frankfurt— hacia las nefastas consecuencias de un concepto meramente instrumental de la razón, reducida al cálculo productivo, que había olvidado la faceta más espiritual del ser humano. Tal como hará —en este caso, recuperará— la teoría crítica del siglo XX (el cuerpo teórico principal de los filósofos y pensadores de la mencionada escuela), los tres amigos se lamentaban de la explotación de la naturaleza por el hombre, cuyo correlato era la no menos ignominiosa explotación del hombre por el hombre; explotaciones que, evidentemente, no eran fenómenos novedosos en la historia de la humanidad, pero sí un verdadero fiasco conceptual, por lo que era necesario denunciar su continuación en nombre de la razón.

La razón instrumental, proseguía premonitoriamente el trío, había conducido a una mecanización de la vida y a la burocratización del Estado, de modo que ambos factores contribuían a la despersonalización del individuo. Y, como consecuencia de ello, «la multitud ha perdido la virtud pública», es decir, su sentido de pertenencia a esa comunidad ética que soñara Rousseau, en la que el individuo veía realizada su libertad en los poderes públicos.

La tarea que se presentaba como un reto a la nueva filosofía era complicada: había que conservar los mejores logros de la Ilustración, a saber, la religión natural (la creencia en un Dios que era ejemplo de virtud y perfección, pero que no intervenía ni en los procesos de la naturaleza ni en el decurso de la historia) y la razón como criterio supremo de dirección de la conducta. Sin embargo, para fortalecer el poder de

atracción de ambos principios y dar entrada al sentimiento en esta nueva forma de entender el mundo, cabía elaborar una «mitología de la razón» que persuadiera mediante la emoción, como hacían las historias de los dioses y héroes de la Antigüedad grecorromana. La poesía tenía que regresar a la ciudad (Platón la había expulsado de ella en su *República*, por embaucadora), porque «la verdad y la bondad se ven hermanadas solo en la belleza», aserto que, a la postre, no era sino la correcta asimilación del mensaje de la *Crítica del juicio* de Kant, publicada cinco años antes de la elaboración del *Primer programa*. Y añadían: «El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta».

En suma, el manifiesto —pues como tal puede ser tratado— abogaba por un «monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte», que puede interpretarse como el deseo de combinar los votos de racionalidad con la total libertad creativa. Lo chocante es la invocación final, en que se encomendaba la gran tarea de regeneración a «un espíritu superior enviado por el cielo», al estilo del Dante de la *Divina comedia*, que hablaba del lebrel (un héroe por determinar) que daría caza a la zorra (la iglesia corrupta). Quizá se tratara de modelos literarios clásicos asumidos en la tarea poética de la emancipación, o de tres jóvenes idealistas que esperaban la irrupción triunfal de un héroe revolucionario, al estilo de Napoleón («el destino montado en un caballo blanco», llegó a llamarlo Hegel).

Entre Fichte y Spinoza

Ese mismo año de 1795 publicó Schelling su primer ensayo, *De la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, escrito el año anterior. Esta obra, menor en cuanto a su significa-

ción posterior, venía a ser una suerte de comentario al pensamiento de Fichte, quien pretendía superar la escisión entre la razón teórica y la razón práctica del sistema kantiano. Según Fichte, Kant se comportó de modo inconsecuente cuando dejó sin investigar la cognoscibilidad del noúmeno (la cosa en sí) después de haber demostrado que la conciencia determina el objeto de conocimiento. El sistema fichteano, denominado «idealismo subjetivo», proponía un Yo previo al conocimiento y de obrar autónomo como origen de todas las representaciones (los fenómenos). Pero este Yo no era una sustancia, sino una actividad; no era un ser, sino un hacer ilimitado que se descubría a sí mismo por una intuición de carácter volitivo, anterior a todo saber; esa intuición era el reconocimiento de una voluntad. A partir del Yo también surgían los primeros principios de toda ciencia: al ponerse (afirmarse, pensarse) el Yo (primer principio), se descubría como idéntico a sí mismo y como opuesto al No-Yo (segundo principio), con lo que aparecía la pluralidad. Pero el Yo y el No-Yo estaban en la misma conciencia absoluta y se limitaban mutuamente (la síntesis de Yo y No-Yo, tercer principio). Del primer principio nacían la identidad y la categoría de realidad; del segundo, el principio de contradicción y la categoría de negación; y del tercero, los principios de razón suficiente y causalidad, así como la categoría de limitación. De este modo, el idealismo fichteano se configuraba como dialéctico (con tesis, antítesis y síntesis).

El Yo es el que ha de considerarse como predicado, si cabe expresarse así, y lo absoluto se ha de considerar como sujeto.

Del Yo como principio de la filosofía

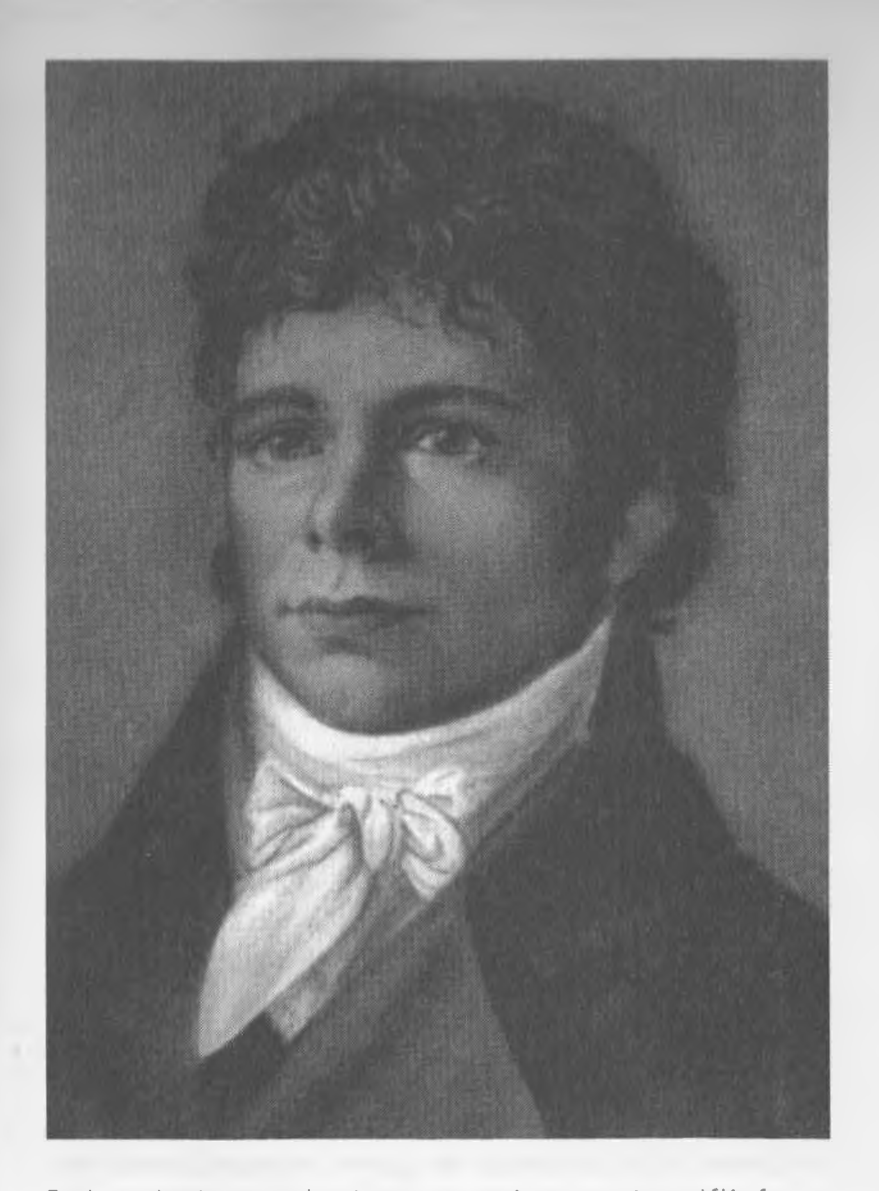
Schelling, tal como escribió en *De la posibilidad*, compartía con Fichte —que gozaba de gran prestigio en los cenáculos filosóficos alemanes de la época— la necesidad de

un primer principio incondicionado que sirviera de condición de posibilidad de todo el sistema de los conocimientos. El Yo fichteano tenía un atractivo indudable: en él coincidían existencia y pensamiento. Además, intentar fundamentar el conocimiento sobre cualquier ente supondría escoger algo de por sí condicionado por los elementos a priori de la mente humana, por lo que había de buscar «algo que no pueda ser absolutamente buscado como cosa».

Sin embargo, el joven estudiante ya se atrevió en disentir en esta obra ante el maestro consagrado, al hablar de una «causalidad absoluta» que apuntaba más allá del Yo fundacional fichteano: Schelling la equiparaba a esa sustancia que es *causa sui* (causa de sí misma) en el sistema de Spinoza y que indefectiblemente se identifica en este con la naturaleza o Dios, el Absoluto, un concepto mucho más comprehensivo que el Yo fichteano:

> Así, nada puede ser meramente puesto, más que aquello mediante lo cual es puesto todo lo demás, nada puede ponerse a sí mismo, sino solo aquello que contiene una meramente y originaria mismidad, y que es puesto no porque es puesto, sino porque es lo que pone.

Años después, Fichte achacó a Schelling que no había comprendido su Doctrina de la ciencia. Tal vez fuese una reacción airada, pero lo cierto es que el joven filósofo había considerado como un punto de vista limitador esa pretendida posición absoluta de un Yo que solo puede definirse, a la postre, como oposición al No-Yo. Ciertamente, no hay objeto sin sujeto... y viceversa. El Yo solo se identifica a sí mismo en la contraposición del mundo material, así que también esta condicionado por el objeto. En ese descontento debía de basarse la confesión hecha por carta a Hegel,



Desde que dio a la imprenta las primeras muestras de su pensamiento, el filósofo (arriba, en un retrato de 1800 realizado por el escultor Christian Friedrich Tieck) se caracterizó por un carácter intelectual extremadamente inquieto, que asimilaba con gran facilidad las ideas ajenas con la intención de depurarlas conceptualmente y conducirlas hacia nuevas dimensiones de su significación. Fue así como, partiendo de la Doctrina de la ciencia de Fichte, Schelling sentó las bases de una filosofía de la naturaleza que era deudora del sistema racionalista de Spinoza.

ese mismo año de 1795: «Yo, entre tanto, me he convertido en espinozista».

Los primeros planteamientos de la filosofía de la naturaleza de Schelling partieron de su distinción entre filosofía crítica y filosofía dogmática. Entendió la primera como la que derivaba del Yo absoluto, que todavía no había sido determinado por su oposición a ningún objeto (la doctrina de Fichte). La segunda arrancaba del No-Yo u «objeto absoluto», que era el todo (como en el sistema deductivo de Spinoza). Schelling mantuvo inicialmente la terminología fichteana del «Yo puro, absoluto», el «principio más elevado de la filosofía», si bien llenándolo de contenido espinoziano, esto es, de los atributos de infinitud, eternidad, sustancialidad, libertad y aseidad (la cualidad de existir por sí mismo), entre otras cualidades propias de la divinidad. Ya no era el suyo un Yo absoluto en cuanto a la comprensión y la dación de sentido (el Yo que «pone» el No-Yo, en terminología fichteana), sino un Yo peculiar, de nombre prestado hasta que lograse pulirse el nuevo sentido del término, y que abarca orgánicamente todo el No-Yo.

El primer esbozo de una filosofía de la naturaleza

Concluida su formación teológica, en 1796 el joven filósofo se trasladó a Leipzig (en Sajonia, al este de Alemania) para cursar en su universidad estudios de matemáticas, física y medicina. A fin de costear sus gastos se empleó como preceptor del joven barón Von Riedesel, hijo de una familia adinerada de Darmstad.

Los conocimientos científicos asimilados en la prestigiosa universidad, sumados a las lecturas de Goethe, contribuyeron a dotarle de una visión orgánica de la naturaleza que él

mismo denominó como «física superior». Una nueva perspectiva cuya repercusión más sustantiva sería la confirmación de la ruptura con el subjetivismo de la doctrina fichteana, patente en sus nuevas obras: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795-1796) y, sobre todo, en *Ideas para una filosofía de la naturaleza, como introducción al estudio de esta ciencia* (1797). Los nuevos textos de Schelling se referían ya a un sujeto que trasciende la finitud, es causa de sí mismo y contiene en su unidad toda la realidad, de modo que las oposiciones observables en el mundo fenoménico (sujeto y objeto, espíritu y naturaleza, libertad y necesidad) son modos del absoluto.

Por otra parte, Schelling se adelantó a Fichte en el enunciado de la «intuición intelectual» por la cual el yo se conoce a sí mismo. Un conocimiento que no puede depender de ninguna vivencia temporal y sensible (y, por lo tanto, condicionada), y que por ello debía consistir —ahí coincidían ambos pensadores— en un acto intuitivo. En tal sentido, Schelling creía que la mente podía despojarse de cualquier accidente de origen perceptivo, al estilo de las filosofías orientales, para acceder a una realidad básica y común de la que todo depende y que subsiste bajo todas sus manifestaciones fenoménicas.

Así pues, los caminos de uno y otro filósofo habían divergido definitivamente. A partir de 1797, Schelling, que ya poseía los fundamentos de su sistema, iría colocando los ladrillos del edificio de una filosofía de la naturaleza de sesgo organicista, progresivamente alejada, hasta la lejanía, del subjetivismo fichteano.

Capítulo 2

SUJETO Y NATURALEZA: LA IDENTIDAD DE LOS OPUESTOS

Schelling forjó una visión propia del idealismo, basada en la restitución de la unidad original perdida entre el sujeto y la naturaleza (filosofía de la identidad). Este desarrollo provocó la controversia con Hegel, quien asignó a la naturaleza una función subordinada en el despliegue dialéctico de la autoconciencia.

A pesar de que la autoposición del Yo era la base conceptual y genética de la filosofía de Fichte, este admitió que la conciencia de ese primer principio subjetivo se alcanzaba gracias a su actividad, como resultado de la confrontación que él mismo provocaba al «poner» (que no crear) el No-Yo (la naturaleza). Así, apuntaba Schelling, objeto y conciencia —el filósofo también se referirá a ella como «espíritu»— no solo aparecen a la par, a través de ese contraste entre la acción y la pasividad, sino que están recíprocamente condicionados (ninguno de ellos podría ser sin el otro). La autoconciencia podía tomarse como finalidad de la acción espontánea del Yo, pero antes de que surja ese conocimiento de sí hay una serie de acciones inconscientes, que son la naturaleza (una suerte de «Yo dormido»). De este modo, toda la realidad formaba una continuidad sin escisiones.

Esta concatenación de argumentos quedó expuesta en las *Disertaciones dedicadas al esclarecimiento de la doctrina de la ciencia* (1797) y el *Sistema del idealismo trascendental* (1800). Lo que acababa de hacer el filósofo de Leonberg era invertir

el método de Fichte: si este se sirvió de la conciencia para «poner» (deducir, presentar) la naturaleza, aquel hizo lo mismo a partir de lo inanimado, de lo cual extrajo lo que es consciente de sí. Y el objetivo a conseguir era demostrar la unidad previa (y final) entre ambas realidades, un propósito acorde con el monismo (la doctrina que postula un solo origen para todo lo existente) de Baruch Spinoza.

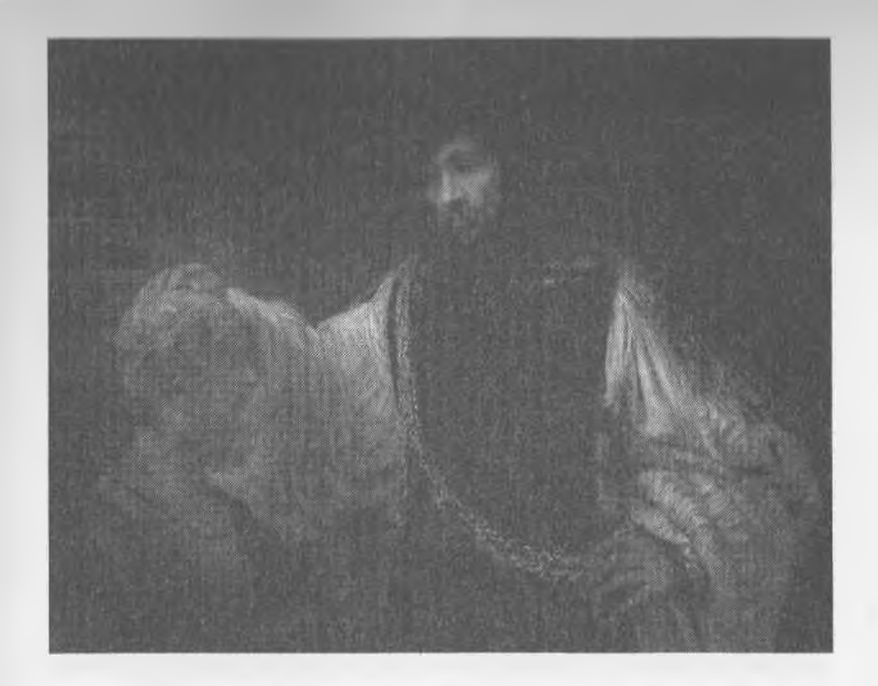
> El experimento es una pregunta hecha a la naturaleza a la que la naturaleza está obligada a contestar.
>
> *Disertaciones dedicadas al esclarecimiento de la doctrina de la ciencia*

Así pues, queda sentado que la naturaleza es la actividad de un espíritu aún por culminar, puesto que carece de conciencia de sí (al menos, según Schelling), pero no de orden interno, que es una forma atenuada de la subjetividad.

La naturaleza forma parte de la actividad espontánea, indeterminada e infinita de la conciencia, por eso el filósofo la denominó «espíritu visible», mientras que el Yo era la «naturaleza invisible». En esta concomitancia radica la posibilidad de la ciencia dentro de los planteamientos schellingnianos, porque el Yo no podría inmiscuirse de ningún modo en un ámbito de la realidad al que no perteneciera genéticamente (es decir, por su origen). Desde esta perspectiva, resolver los misterios de la física o la biología no es más que reconstruir esa dimensión inconsciente del espíritu.

EL JUEGO DE LA ATRACCIÓN Y LA REPULSIÓN

Esa contraposición entre Yo y No-Yo que vertebra la realidad para la conciencia se reproduce en el propio seno de la naturaleza, como muy bien sabía Schelling, que era un hom-



EL GRAN SISTEMA DEL MUNDO

Muchos siglos antes del Idealismo alemán, el filósofo macedonio Aristóteles (384-322 a.C.) —retratado aquí con ropajes del siglo XVII por el pintor flamenco Rembrandt— enseñó que todo el orden de la naturaleza se ajusta a un *telos* (finalidad). Pues bien, el joven Schelling, que observaba el mundo físico con el mismo candor que el Yo fichteano se abría al mismo, recuperó esa visión organicista y teleológica como armazón de su sistema de ideas. La realidad guarda un mensaje de armonía, belleza y fuerza en la disposición de sus elementos internos, y corresponde a la conciencia descubrirlo, partiendo desde la inmediatez del sentido común —que brota de la primera y más burda contraposición entre Yo y No-Yo— hasta la comprensión de ese orden finalista. Schelling se anticipó de este modo a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, obra fundamental de 1807 en la que se muestra el avance de la conciencia humana —en su doble dimensión, individual y colectiva— desde la «conciencia natural» (el ya citado sentido común) hasta el saber filosófico que entiende el orden del universo como un gran sistema racional.

bre versado en los conocimientos científicos de su tiempo. Ejemplos le sobraban para esquematizar la dinámica natural como una «polaridad», esto es, una continua dualidad entre opuestos. En este sentido, su acuerdo con Hegel era total, cuando menos a efectos formales, puesto que este también iba a cifrar la clave de la realidad en ese juego de contrarios. Pero no se olvide que Schelling (y también Hegel), a diferencia de la Doctrina de la ciencia que Fichte enseñaba en Jena, entendía las aparentes dicotomías no al modo de una escisión insalvable, sino como una unidad desglosada en momentos o fases. Así pues, ya tenía definido el filósofo el primer atributo de ese gran ente absoluto en cuyo seno todo se reúne e identifica: la polaridad.

Los polos opuestos pueden entenderse también como realidades complementarias. A escala global, los distintos componentes de la realidad se ajustan perfectamente unos a otros, al modo de los huesos y órganos del cuerpo humano, para cumplir la misión conjunta de la vida. Por lo tanto, el mundo físico parece creado siguiendo un equilibrio perfecto, con visos a una finalidad determinada. Este es el segundo atributo de la naturaleza, según Schelling: la teleología (finalidad), concepto recuperado de la doctrina de Aristóteles (384-322 a.C.).

De la naturaleza al derecho

En esa naturaleza polarizada y de organización teleológica, la pesquisa de la conciencia es capaz de identificar tres grandes ámbitos cualitativos: el de lo infraempírico (que atañía al peso y la gravedad), el de lo determinado y cualificado (la luz, los procesos químicos, la electricidad), y el de lo orgánico (la vida vegetal y animal). Sobre este último, un salto cua-

litativo da lugar a un nuevo eslabón natural, el espíritu consciente (la especie humana), que consta de tres facultades o potencias: el conocimiento, la acción y la intuición artística. Desde esta suerte de balcón que supone el cuarto estadio, la conciencia revisa todo el paisaje del sistema y se convierte en su testimonio y heraldo de la «totalidad viviente».

No se agota esta visión, empero, con la comprensión del engranaje básico del todo. La conciencia puede analizar también el propio derrotero que ha seguido para alcanzar ese saber; sus pasos errados, los aciertos, las caídas y los saltos. Ese movimiento es la historia y puede cifrarse en tres momentos esenciales, que enunció Schelling en orden creciente de perfección: el período trágico, dominado por una conciencia de fatalismo y por la autoridad de la fuerza bruta, que cronológicamente correspondería a los grandes imperios de la Antigüedad; el de la «ley natural», cuando la conciencia protagonizó un primer intento de descifrar el nexo que la une a la naturaleza, y que se extendería desde la República romana hasta los días de Schelling; y el tercero, el de la providencia, cuando se espera que los humanos alcanzarán la visión integral de la totalidad (identidad entre sujeto y naturaleza, entre libertad y necesidad), tan cercana a la que podría disfrutar un dios en su onmisciencia.

Así pues, se han conocido los aspectos constitutivos de la naturaleza y el proceso de su cognición, pero falta por saber cuál ha sido la causa de la puesta en marcha de este periplo consciente. Schelling no dudó en atribuirla al deseo. La acción pura que mueve a la conciencia es libertad, y el filósofo la remitía a la ley moral de Kant, que se basaba en la autonomía del imperativo categórico: obrar moralmente es hacerlo por amor a la razón, sin imposición externa ni mediación de intereses. Schelling reformuló el imperativo categórico kantiano en los siguientes términos: «Debes querer aquello

que pueden querer todas las inteligencias». Y este deseo, este querer no es sino la autodeterminación, primeramente manifestada en la autoconciencia y luego, alcanzado ese nivel, en el ejercicio de libertad.

Del mismo modo que el espíritu necesita de la naturaleza y está condicionado por ella para saber de sí, la conciencia de la libertad entiende su verdadera esencia al enfrentarse a la realidad de otras conciencias homólogas, y comprende que la mejor garantía para la conservación de esa libertad no pasa por la imposición, sino por su acomodación a las libertades ajenas. Esta función la asume el derecho: los límites a la libertad individual salvaguardan la libertad de todos. Es el elemento de necesidad en el reino de la autonomía; una contradicción tan solo aparente, que a efectos funcionales es complementaria.

La universalidad del derecho

De las anteriores premisas se deduce que el derecho es el más dilecto de los productos culturales de la humanidad… aunque no extiende su manto benéfico sobre todos los humanos.

Los filósofos e historiadores han dividido el decurso histórico en etapas caracterizadas por una novedad o avance material o espiritual que provocaba nítidos cambios en la vida de las personas o en su visión del mundo (o en ambos terrenos a la vez, ya que su relación puede compararse a la de los vasos comunicantes). Sin embargo, la hipotética veracidad de cualquiera de esos cambios no implica que sus repercusiones afectasen a la humanidad en su conjunto. Por ejemplo, mientras la Europa de 1800 afrontaba la Primera Revolución industrial, la mayor parte de la humanidad afri-

cana vivía en condiciones similares a las del Neolítico o la Edad de los Metales. Schelling era consciente de estas contradicciones, pero nunca cayó en la tentación de seguir a Herder en sus ideas sobre las particularidades de los distintos pueblos, cuyas raíces y prácticas tradicionales harían sus culturas inconmensurables. El filósofo de Leonberg creía en una racionalidad universal basal que permitía y alimentaba la justa aspiración a que el derecho se extendiera por igual sobre todas las naciones. Ese y no otro sería el fin de la historia, entendido aquí como objetivo que la conciencia humana se propone a sí misma conforme va desplegando su saber genético acerca del mundo.

De todos modos, cabe aclarar que Schelling no se estaba refiriendo en este punto a un derecho positivo concreto, sino a «el Derecho». Kant había distinguido entre moralidad (la capacidad del ser humano para evaluar sus actos en términos de aprobación o rechazo) y la moral (el conjunto de normas concretas que rigen la conducta de las personas). La moral existe porque los humanos tienen moralidad, y esta es independiente de aquella, en tanto que es una para toda la especie (frente a la diversidad de los códigos morales). Del mismo modo, el derecho positivo existe porque los humanos tienen conciencia de ese derecho que se cifra en la actitud de acomodar la propia libertad a las libertades ajenas. Y como Schelling creía en la «infinita perfectibilidad» de la humanidad, corresponderá al derecho positivo —el despliegue mundano del derecho— la materialización de los avances de la racionalidad humana en la articulación de esa convivencia entre libertades. De tal modo desembocó el pensamiento schellingniano en una particular actualización de la idea de progreso enarbolada por la Ilustración, y que en su aún reciente primera juventud había creído ver avanzar gracias a la Revolución francesa, más tarde decepcionante.

Todo este conjunto de ideas supuso la ruptura definitiva con el pensamiento de Fichte y la elaboración del primer sistema de pensamiento coherente de Schelling, en el que se apreciaba la huella indeleble de Spinoza. Quedó expuesto en su obra *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801) y ha recibido la denominación de «filosofía de la identidad», puesto que su clave conceptual era la unidad absoluta entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.

La filosofía de la identidad usa como herramienta una razón comprehensiva, que no se define ni como objetiva ni como subjetiva (es decir, que no se decanta por ninguno de esos aspectos, puesto que abarca ambos por igual). Esta razón, anterior a la distinción entre Yo y No-Yo, entiende que la norma lógica constitucional del universo es la identidad entre sus componentes: «La absoluta identidad no es la causa del universo, sino el universo mismo, porque todo lo que existe es la absoluta identidad y el universo es lo que existe». En otras palabras: la razón capta la unidad absoluta porque esta ya está presente en el mundo, no porque ella la «ponga» a la manera de Fichte. Valga la metáfora, viene a ser como la sangre que mantiene vivas las distintas partes del cuerpo.

La manifestación de la diferencia —recuérdese, solo aparente— entre sujeto y objeto es fruto de la acción de la conciencia empírica, que es la conciencia absoluta cuando se piensa de modo restringido como uno de los infinitos seres que componen el absoluto. Así, la diferencia entre sujeto y objeto es puramente cuantitativa, advirtió Schelling, y se considera en términos de predominancia de lo espiritual o lo natural. El desequilibrio entre estas cualidades, según sea su

grado, permitió que el filósofo de Leonberg clasificase el conjunto de los seres en seis categorías: con el mínimo de subjetividad, de menor a mayor grado, la materia, la luz y el organismo; con el mínimo de objetividad, y también de menor a mayor grado, la razón, el entendimiento y la intuición. Tal como expuso un brillante estudioso de Schelling, Eusebi Colomer (1924-1997): «[el conocimiento absoluto] progresa en el mundo de potencia en potencia. Cada potencia expresa la totalidad absoluta de modo relativo y constituye, por ende, una forma de autoconciencia de la identidad absoluta».

Llamo razón a la razón absoluta o a la razón cuando se considera como la total indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo.

Exposición de mi sistema de filosofía

El encanto del Romanticismo

Los principios recién enunciados de la filosofía de la identidad de Schelling —y de modo especial su preocupación estética— quedaron expuestos en una versión que puede considerarse como afín al neoplatonismo, *Bruno o del principio divino y natural del mundo* (1802), único diálogo publicado por el autor y obra que merece figurar en cualquier antología de textos románticos.

La tesis fundamental del *Bruno*, y también de la filosofía de la identidad, puede expresarse en los siguientes términos: la unidad que mora en lo absoluto no anula las distinciones del mundo fenoménico, simplemente las contiene sin verse modificado por ellas (si el absoluto fuera modificado ya no sería totalidad, sino parcialidad). La idea remite a la vieja noción de sustancia, la realidad subyacente que contiene los accidentes (características, atributos) pero no se identifica

con ninguno de ellos. De este modo, el absoluto es como un gran seno en el que todas las polaridades han surgido, del mismo modo que los hijos ni son la madre ni son iguales entre sí, pero necesariamente han surgido de aquella. Sin embargo, o precisamente por ello, solo hay algo real, en tanto que completo, pleno, sabio, y es el todo: «En realidad de verdad lo finito no existe, solo existe la unidad de lo finito con lo infinito».

Como puede apreciarse, la filosofía de Schelling avanzaba rauda hacia una «divinización» de la naturaleza (el absoluto) generadora y reconciliadora de todos los opuestos. De cualquier modo, las palabras se prestan a confusión; el filósofo no creía en la personalidad divina del todo, pero si en su carácter sagrado (en el sentido de que merecía la máxima respetabilidad), en tanto que sistema garante de la vida y modelo para la comprensión racional. Entendía, además, las limitaciones del lenguaje para explicar con conceptos lo que escapa a la cuenta y razón del mundo fenoménico, que retrocede ante la claridad no formulable de lo intuitivo. Por eso se decantó por el arte como expresión sublime del ser humano en su intento de acceder al absoluto.

Recuérdese que la premisa de «progresividad infinita» de la especie humana desdeñaba cualquier visión fatalista de la historia. Según Schelling, el decurso de los tiempos se mueve por la acción libre de los individuos en su búsqueda del absoluto, es decir, en ese proceso que va desvelando paulatinamente la identidad entre sujeto y objeto, espíritu y naturaleza, libertad y necesidad. Y de los avances de esa dinámica, el arte ofrecía, a su juicio, el mejor testimonio, puesto que nace de la voluntad libre de recrear la naturaleza, pero también del impulso básico e incontrolado que supone la inspiración, que asalta repentinamente al artista como si se tratara de una gracia de Dios.

Así pues, el arte representa en este cuadro teórico la suprema realización material de la especie humana:

> La filosofía alcanza sin duda la más alta verdad, pero no lleva sino un fragmento del hombre [su parte racional]. El arte lleva al hombre entero, tal como es [su racionalidad y su sentimentalidad], al conocimiento de la suma verdad, y en esto consisten la eterna diversidad y el milagro del arte.

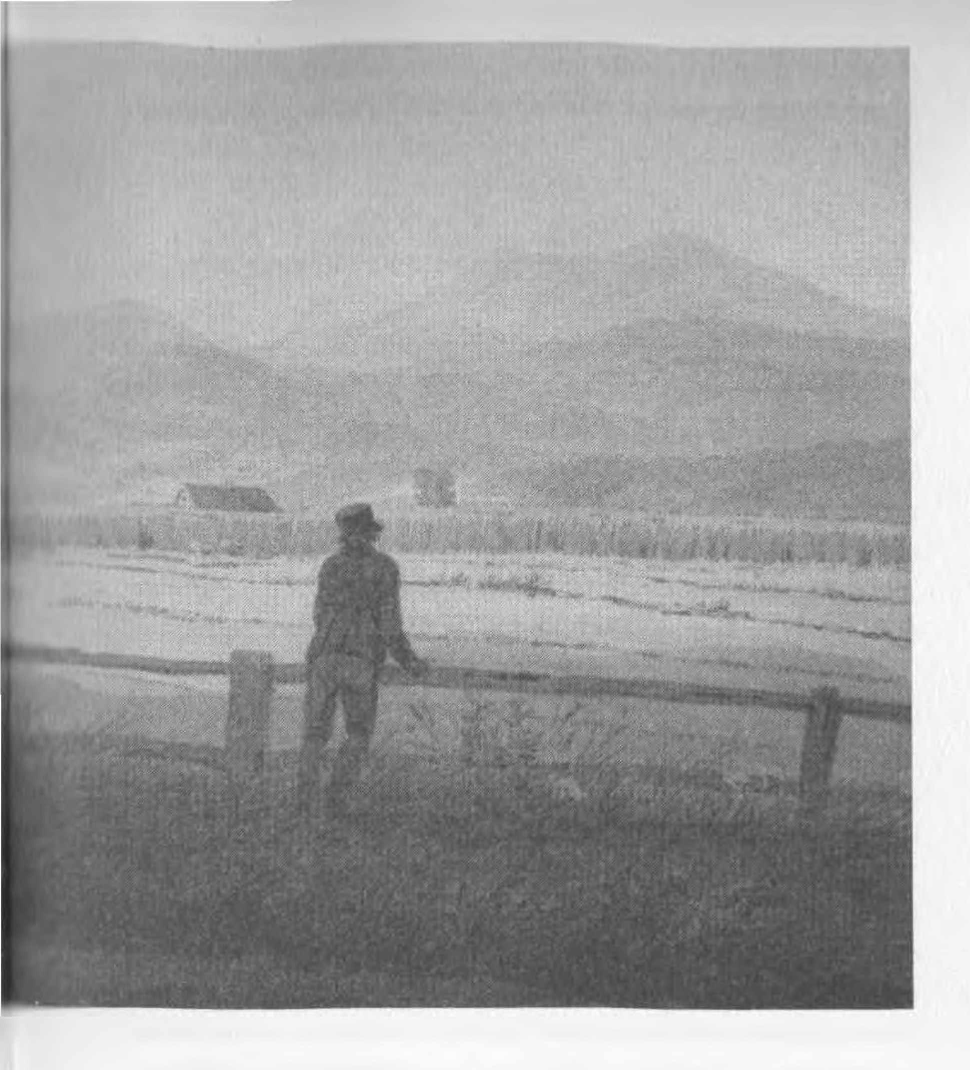
De hecho, Schelling consideró que el absoluto y el arte tenían en común la coincidencia entre el saber y el hacer; o, si se prefiere, entre la idea y la obra. La belleza suprema, cualidad del absoluto en tanto que no se trata de una belleza cualquiera, tiene su manifestación material (finita) en la obra de arte. De algún modo, cuando el artista pinta un paisaje, esculpe un retrato ecuestre o compone una pieza musical, está amalgamando motivos, texturas y ritmos en una suerte de plan que reproduce formalmente —a escala ínfima, pero lo hace— la actitud creadora de Dios, que dispuso de toda la inteligencia y toda la técnica en la culminación de su gran obra. Para la divinidad, el mundo es una (su) obra artística (décadas después, Friedrich Nietzsche, el «asesino» de Dios, convino con el religioso Schelling en que el mundo solo podía justificarse como creación estética).

Ninguna otra actividad humana tiene ese sesgo divino ni contribuye como la artística a realizar las capacidades más genuinas de la especie, puesto que la intuición estética es capaz de captar la huella del absoluto en los entes finitos del mundo fenoménico. Sin embargo, como la unidad superior no anula la diferencia inferior (le da sentido y realidad, sí, pero las abarca sin confundirlas), Schelling distinguió entre las artes que representan la idea y las que hacen lo propio con lo real (el hecho material). Las primeras son tres, o en



LA ADORACIÓN DE LA NATURALEZA

Schelling compartió los ideales del Romanticismo, un movimiento cultural que transcurrió *grosso modo* entre los años 1780 y 1850. Como rasgos principales, el Romanticismo exaltó el sentimiento —y, por tanto, lo irracional— que el racionalismo de la Ilustración habría preterido; consideró la naturaleza no como materia inanimada, sino como un gran organismo dotado de atributos divinos; defendió la intuición como forma de acceso inmediato y directo a la anterior; y entendió el arte como



un vehículo para expresar la libertad íntima del sujeto creador, que fue considerada como esencia del ser humano y, a la vez, conexión privilegiada con el misterio sagrado que la naturaleza encarnaba. Esos son los ideales que plasmó el pintor alemán Caspar David Friedrich (1774-1840) en varias de sus obras, como este *Paisaje*, donde una imprecisa figura humana, en actitud reflexiva, contrasta en su nimiedad con la amplitud y majestuosidad del marco natural que lo envuelve.

realidad una, la poesía, con sus géneros lírico, épico y dramático. Las segundas también forman un trío: música, pintura y escultura.

La hora de la reflexión

Se ha comentado ya la deuda conceptual de Schelling con Baruch Spinoza. Puede decirse que la lectura de la obra del neerlandés, así como la reflexión sobre ella, supuso la independización del filósofo de Leonberg de la tutela intelectual de Fichte. La máxima digestión del panteísmo espinoziano se expresó en la filosofía de la identidad, recién tratada. Pero cabe decir que esta perspectiva, tan rica a efectos simbólicos, se desinfló por sí misma una vez alcanzada su plenitud teórica. Tal vez por el problema —resaltado por estudiosos de la obra de Schelling como Colomer, Xavier Tilliette (n. 1921) o Alexis Philonenko (n. 1932)— del paso de lo infinito e indefinido a lo finito y diferenciado: ¿cómo se despliega el primero en el segundo sin merma de su ser real, que no conoce la parcialidad ni puede reducirse a la finitud, puesto que su propia perfección se lo impide?

La cuestión podría resolverse en clave platónica: el absoluto equivale al mundo de las ideas o formas, y el mundo fenoménico constituye su reflejo (o su triste sombra, como se prefiera). O también desde una interpretación afín al neoplatonismo: el mundo es una emanación —y como tal, un producto debilitado— de la verdad original, el absoluto. Pero ninguna de las dos soluciones parece avenirse con la concepción schellingniana, ya que los entes percibidos componen de algún modo lo absoluto, que no puede entenderse como un poder creador de los entes finitos. Lo cierto, finalmente, es que la suma de las partes no es tampoco la infini-

tud, solo una agrupación de finitudes. Un misterio, si se quiere interpretar desde una visión religiosa, o un defecto de forma a los ojos de la lógica.

LA VIDA CON NAPOLEÓN

La mayor prueba social y sentimental de que los seres aparentemente opuestos en realidad son complementarios —el principio fundamental de lo absoluto, tratado en las páginas anteriores— la aportan el macho y la hembra, cuya unión se identifica en la descendencia. La sanción jurídica de esta combinación viene dada por el matrimonio, institución a la que se sumó Schelling durante su profesorado en Jena, mientras delineaba —y enseñaba luego— estos argumentos en las aulas universitarias.

Aparte de las tareas docentes, el joven filósofo se había hecho asiduo del círculo literario reunido en torno a Carolina Michaelis, esposa del polígrafo Friedrich Schlegel (1772-1829), que destacó como poeta, lingüista y filósofo, además de ser uno de los primeros hispanistas de la cultura europea. Carolina tenía una hija nacida de un matrimonio anterior, Augusta, de quien se enamoró Schelling. Los dos jóvenes se casaron en 1798. De este modo sumó el filósofo la felicidad doméstica al ya consolidado prestigio intelectual que había ganado en la ciudad.

Gracias a dicho renombre, Schelling consiguió que su amigo Hegel fuera incorporado también al plantel de docentes de la institución (aunque en un principio no recibiera remuneración). Juntos iniciaron la edición de la *Revista crítica de filosofía*, publicada en dos tomos, uno en 1802 y otro en 1803.

El destino, empero, estaba dispuesto a causarle una amargura: Augusta falleció en 1800. El filósofo buscó consuelo en

la figura maternal de su suegra, Carolina, y fue entonces cuando el sino se destapó con una nueva sorpresa sentimental, porque de compartir llantos pasaron uno y otra a una indecorosa situación de adulterio que escandalizó a toda la sociedad burguesa de Jena. Dos años después de la muerte de su hija, Carolina se divorciaba de Schlegel (1802) para contraer terceras nupcias con Schelling (1803), doce años más joven que ella.

Fueron meses agitados para los recién casados, puesto que la pareja abandonó Jena —la fidelidad a los sentimientos les había reportado muchos enemigos en la ciudad— y se instaló cerca de Landshut (Baviera), donde se graduó Schelling como médico. Poco después recibió el nombramiento de profesor de la Universidad de Würzburg (1803), otra ciudad bávara de animado ambiente estudiantil. Para entonces su filosofía ya se había independizado por completo de cualquier influencia fichteana, y por cierto con gran acogida, puesto que su cátedra se convirtió en una de las más famosas de Alemania.

Un nuevo emperador para Alemania

Mientras estos sucesos ocurrían en la vida de Schelling, el mapa de Europa estaba cambiando a marchas forzadas, debido a la conversión de Francia en un imperio, el napoleónico, que pretendía someter a todo el Viejo Continente.

La República francesa había sobrevivido tanto al acoso militar de las monarquías europeas como a su propio proceso de radicalización interior, ejemplificado en el Terror (1793-1794), pero a costa de la conversión de régimen parlamentario republicano en un consulado autoritario (1799) y de retrocesos políticos como la restauración del sufragio

censitario. El hombre fuerte del consulado era un joven general de origen corso, Napoleón Bonaparte (1769-1821), que había destacado en las guerras contra los enemigos externos de la Revolución. En 1804, el giro autoritario se consumó con la coronación de Napoleón como emperador de los franceses, distinción que su usufructuario quiso extender a todos los pueblos europeos.

Napoleón introdujo en Francia algunas reformas garantistas inspiradas por los ideales revolucionarios a los que había servido antaño con valor y eficacia; entre ellos cabe destacar la promulgación en 1804 del Código Napoleónico (primer código civil de la historia, aún vigente en Francia), que eliminaba los privilegios estamentales y establecía un solo ámbito legal para todos los ciudadanos. Pero sus maneras de gobernar fueron sin duda dictatoriales, sobre todo a la hora de enfrascar al país en sangrientas guerras en las que el deseo de acabar con el Antiguo Régimen se confundía con el afán de gloria mundana del emperador.

El expansionismo territorial napoleónico empezó por su flanco oriental. Al otro lado del Rin se extendían los estados formalmente integrados en el Sacro Imperio Romano Germánico, que existía desde el año 800, cuando Carlomagno fue coronado emperador en Roma. Otro emperador, Napoleón, estaba llamado a enterrarlo, como sistema político y como régimen social de inspiración medieval.

En septiembre de 1805, tomando como excusa la formación de la Tercera Coalición contra Francia (integrada por Rusia, Austria y Suecia, con el apoyo del Reino Unido), Napoleón lanzó su Ejército sobre Alemania. A principios de diciembre, los franceses derrotaron a austríacos y rusos en la batalla de Austerlitz, que supuso la rendición austríaca. Meses después (en julio de 1806) se formaba la Confederación del Rin, con capital en Frankfurt e integrada por dieciséis

estados alemanes bajo la tutela militar de Francia; en estos países, Napoleón impulsó medidas reformistas contrarias al Antiguo Régimen que había prevalecido en ellos hasta la ocupación francesa, pero se comportó a la par como un conquistador. Los estados de la Confederación abandonaron el Sacro Imperio, disuelto en agosto de 1806 por el emperador Francisco II de Austria, por temor a que nuevas victorias convirtieran a Bonaparte en su soberano.

Pasado el verano, las hostilidades se reavivaron debido a enfrentamientos fronterizos entre tropas francesas y prusianas. Prusia, Rusia, Inglaterra, Suecia y Sajonia formaron la Cuarta Coalición, derrotada por Napoleón en la batalla de Jena-Auerstädt. Berlín, la capital de Prusia, y la parte oriental de este país fueron ocupadas por los franceses. Posteriormente, el Tratado de Tilsit (julio de 1807) privó a Prusia de la mitad de sus territorios, con la obligación suplementaria del pago de una indemnización de guerra de ciento veinte millones de francos. La derrota prusiana supuso que otros estados alemanes ingresaran en la Confederación del Rin.

En esos momentos, Francia se había convertido en la gran potencia militar europea, a pesar de que la derrota naval de Trafalgar (1805) hubiera impedido el plan más ambicioso de Bonaparte: la invasión de Inglaterra.

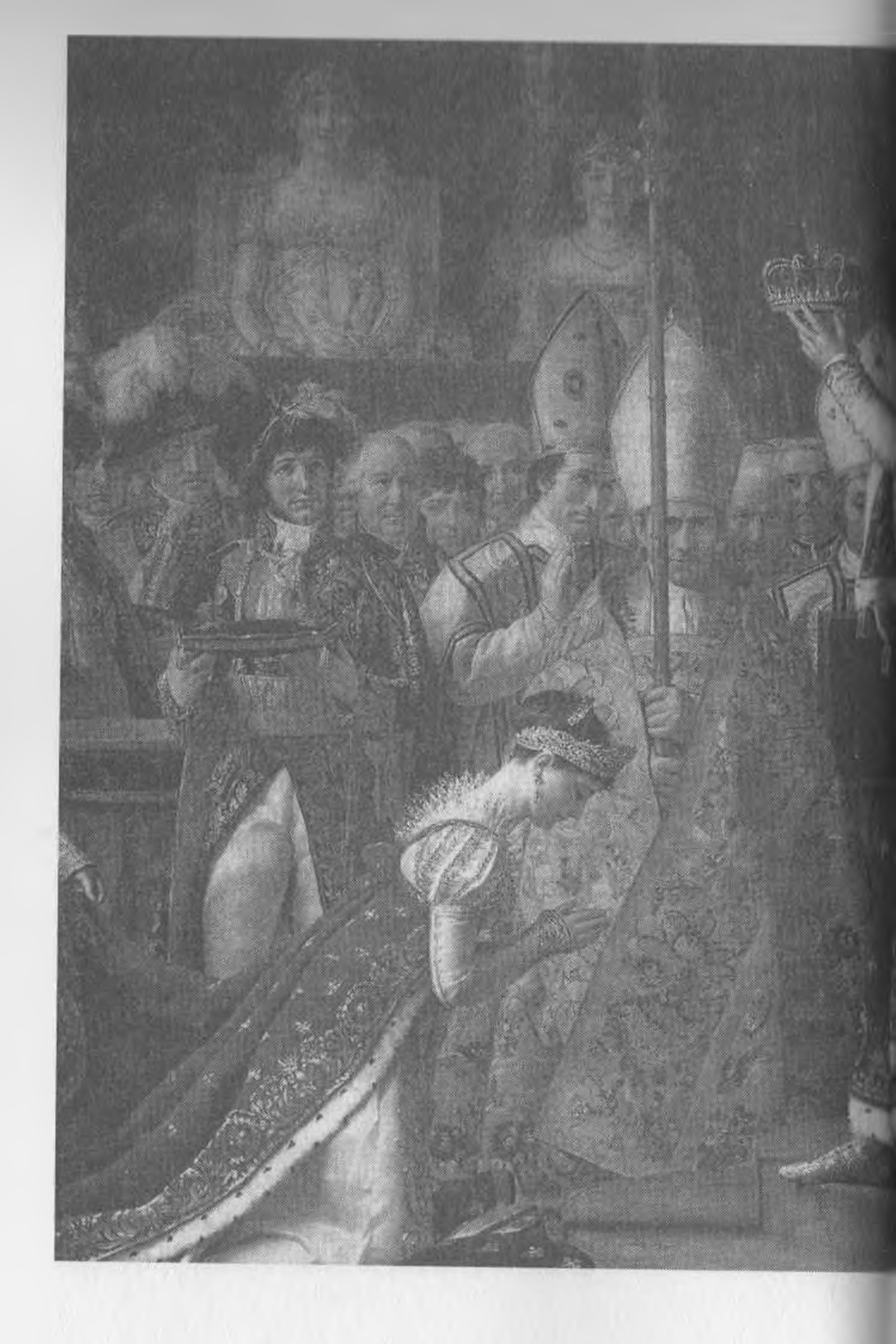
Al igual que con Fichte o Hegel, antaño admiradores de la Revolución francesa, la figura de Napoleón adquirió ante Schelling los caracteres de la impostura. Si en los círculos conservadores de Europa el corso era conocido como el «Gran Usurpador» por ceñirse la corona francesa siendo plebeyo de origen, el filósofo de Leonberg no le recriminaba la carencia de sangre azul en las venas, sino la traición a los ideales democráticos del gran movimiento popular que lo había propulsado hacia el poder y el trono. Como colofón,

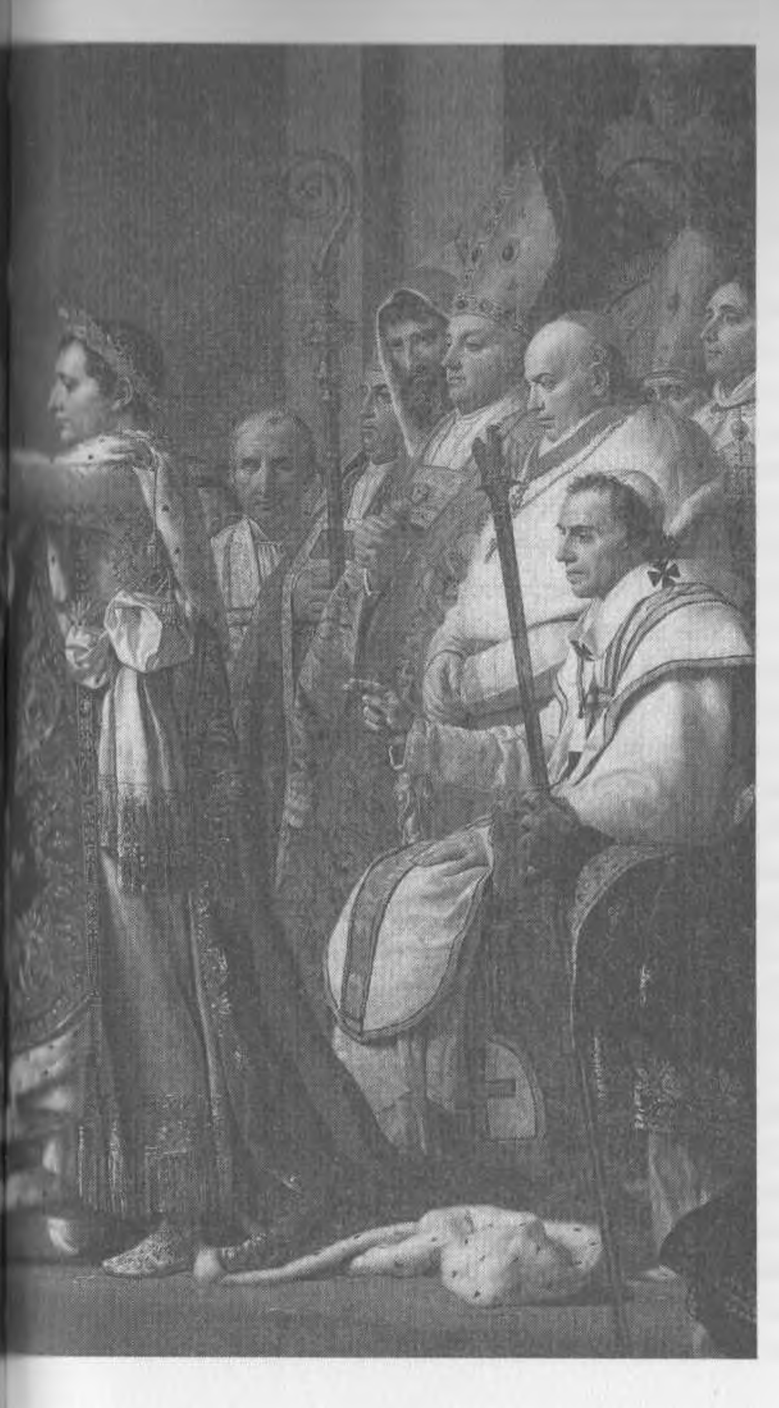
la triste experiencia de la guerra —aunque vivida desde lejos de los frentes de batalla— supuso el entierro de sus candorosos ideales prorrevolucionarios de juventud.

DEL PANTEÍSMO AL TEÍSMO

Tuviera relación o no con el curso de su reflexión teórica, lo cierto es que esa frustración de los ideales de juventud vivida por Schelling coincidió en el tiempo con la gestación de un giro decisivo de su pensamiento (el segundo ya, tras el paso de la filosofía de Fichte a la filosofía de la identidad), apreciable en *Filosofía y religión* (1804). El golpe de timón consistió en el paso de una concepción panteísta (o panteizante) del fundamento último de la realidad a la entronización de una divinidad trascendente (un Dios personal, no identificable con la naturaleza).

En buena medida, Schelling tomó conciencia de los problemas internos de su filosofía de la identidad gracias al escrito crítico que le dedicó un buen amigo, Carl August von Eschenmayer (1768-1852), médico y filósofo de Würzburg, autor del tratado *La filosofía en su tránsito a la no-filosofía* (1803). Eschenmayer vino a rebajar el estatus ontológico de ese absoluto que es pura identidad entre opuestos, pues lo deslindó de la divinidad para considerarlo una mera construcción racional. Era como decirle al filósofo de Leonberg que la comprensión de la complementariedad de los fenómenos, evidente en los procesos de la naturaleza, se limitaba a reseñar una regla de funcionamiento del mundo físico, pero no decía nada acerca del ser divino; si acaso, tan solo ofrecía una pincelada —y por cierto, plena de misterios— acerca de una de sus cualidades, la inteligencia superior. El verdadero absoluto se identificaba, para Eschenmayer, con el Dios cita-





La ascensión política de Napoleón Bonaparte creó un conflicto de sentimientos entre muchos europeos que habían respaldado la causa de la Revolución francesa, puesto que el general corso aunó ciertos principios jurídicos del sistema republicano con un gobierno típicamente autócrata y de vocación imperialista. Junto a estas líneas, detalle del lienzo *La coronación de Napoleón* (1807), de Jean-Louis David, que muestra al emperador imponiendo la corona a su esposa Josefina.

do en las Sagradas Escrituras (lo demás eran juegos lógicos), y el camino de acceso hacia él era la fe, no la razón.

El absoluto despierta a su conocimiento

La crítica de Eschenmayer hizo mella en Schelling salvo en un punto, que fue su propósito de perseverar en la senda de la especulación racional. Por esa vía reformuló su concepción de lo absoluto, otorgándole autoconciencia. ¿Cómo lo hizo? La maniobra no era difícil, bastaba con otorgarle una acción autónoma, pensarlo como «productor» de lo finito. De ese modo, el absoluto se conocía a sí mismo en sus obras, los entes finitos que componían el mundo fenoménico, que eran reflejo de las «ideas» de la divinidad. Su autoconciencia.

Este recurso teórico representaba un retroceso evidente hacia posiciones neoplatónicas como las del griego Plotino (205-270), quien justificó la existencia de las cosas materiales como resultado de las sucesivas emanaciones del Uno (la divinidad). Del Uno surgía el *nous* o inteligencia universal, equivalente al mundo de las ideas de Platón, que es la autoconciencia del Uno original. Y del *nous* aparecía el alma, dividida en dos partes: la superior (que reside en lo eterno) y la inferior (que genera las cosas sensibles). Schelling mantuvo este esquema formal pero adaptado, evidentemente, a sus propios conceptos.

Sin embargo, la nueva propuesta seguía sin satisfacerle. Porque, como afirmó el propio filósofo, las ideas que constituyen la inteligencia del absoluto y el modelo del mundo material «no contienen nada que no sea absoluto, ideal, alma pura». Pura idealidad de la que no cabe esperar un producto material, porque nada nace de su negación. ¿Cuál es el acto, la dinámica que convierte la idea en realidad? Si se da por sentada

la existencia de un Dios personal como el de las religiones monoteístas, no hay problema en ello, al tratarse de la decisión de una voluntad consciente. Pero ¿dónde está esa voluntad en el mundo de las ideas?

> No hay transición continua de lo absoluto a lo real; el origen del mundo sensible solo es pensable como una completa ruptura de lo absoluto por modo de un salto.
>
> *Filosofía y religión*

Con el fin de solucionar la cuestión lógicamente irresoluble del paso de lo infinito a lo finito, Schelling recurrió al término «ruptura», de cierta connotación violenta, que llama la atención por su contraste con el mensaje de concordancia y armonía en la realidad última emitido por el autor hasta la redacción de *Filosofía y religión*. Es más, también precisó la manera en que se realizaba esta ruptura: el «salto».

Metáforas angélicas

Tienen tanta fuerza las imágenes religiosas asimiladas en la más tierna infancia, que incluso se recurre a ellas desde posiciones dudosamente fieles a la ortodoxia del dogma, cuando no abiertamente enfrentadas al mismo. Fue el caso de Schelling, quien se sirvió de la alegórica caída de los ángeles rebeldes para ilustrar su noción de ruptura y así evitar el concurso necesario de una deidad creadora.

El planteamiento sería este: hay una parte de la infinitud contenida en el absoluto, el mundo de las ideas, que se desgaja de un modo violento de la matriz única, en un movimiento eterno como el todo del que procede. Es caída porque en su alejamiento irá a convertirse en materia, fuente imperfecta de conocimiento. ¿Y cuál es el origen de esa escisión que recuerda a la legión de Luzbel en su fallida causa

de emancipación? Pues precisamente eso, la libertad: «La razón de esta caída y, por ende, de esta producción no reside, pues, en lo absoluto, sino en la realidad misma que debe ser considerada como independiente y libre. El fundamento de posibilidad de la caída reside en la libertad».

La libertad sienta así su prioridad sobre la necesidad; el espíritu se impone a la naturaleza. Cuidado, no obstante, en una apreciación: esa libertad se identifica con el egoísmo. O con el particularismo, la tendencia a sobrevalorar lo individual. Perder lo absoluto es una mala elección, como una ofensa a Dios.

De este modo, Schelling justificó ontológicamente los mismos reparos epistemológicos con respecto al mundo fenoménico —y, por tanto, a la ciencia inductiva basada en este— que la larga tradición racionalista iniciada con Parménides, Pitágoras y Platón, y de alguna manera prolongada en la modernidad, no fielmente, por Descartes y sus seguidores, que tomaron el método deductivo —basado en las evidencias lógicas— como fundamento de todo saber certero. Desde la visión más sencilla del hombre, la del sentido común, el mundo parece real, autosuficiente por sí mismo, pero en verdad solo es un tenue reflejo de la plenitud del absoluto.

La máxima parcialidad

De los entes materiales creados a partir de esa caída, el ser humano es el más lejano al absoluto, aunque posea también autoconciencia. Esta lejanía se resuelve en términos psicológicos: los humanos se sienten autónomos, creen que solo se deben obediencia y lealtad a sí mismos. Así que la especie se encuentra ante la disyuntiva de permanecer encastillada en su parcialidad o buscar de nuevo esa identidad perdida entre idealidad y realidad, y en este segundo empeño está im-

plicada directamente la moralidad. Si en Kant la reflexión moral permanecía en el terreno de lo parcial, porque se reservaba al juicio del sujeto pese a su objetivo de universalidad, en Schelling supuso un regreso al absoluto. Y añadió el filósofo de Leonberg: la historia no es sino crónica de esta doble actitud de ensimismamiento y apertura, de empecinarse en la caída o ascender de nuevo a la dimensión de lo infinito mediante la práctica de la moralidad.

> [La historia es] un poema épico rimado en la mente de Dios. Sus dos partes principales son la que describe el éxodo de la humanidad desde su centro hasta el punto más alejado de aquel y la que describe el retorno al centro a partir de ese punto. La primera puede compararse a la *Ilíada*, la segunda a la *Odisea*.

Una diatriba mundana en la que por primera vez en el sistema de Schelling aparece implicado un Dios personal y trascendente al mundo. El cambio filosófico estaba servido.

LA RUPTURA CON HEGEL

Ruptura de diferente clase fue la que anuló las prístinas concomitancias entre las reflexiones de Schelling y Hegel, su amigo de juventud, e incluso la relación personal entre ambos.

En 1805, Hegel había ingresado finalmente en el cuerpo de profesores remunerados de la Universidad de Jena. En esa época estaba sentando las bases de su filosofía de madurez, a partir de una visión dinámica de la historia del pensamiento, según la cual distintas cosmovisiones se sucedían a lo largo del decurso cronológico como resultado de la progresiva maduración de la conciencia de la humanidad. Dicho proceso partía de la conciencia común, anclada en la

multiplicidad y mudabilidad de los fenómenos, y progresaba racionalmente hacia una visión integradora de los aspectos aparentemente contrapuestos de la realidad. Por lo tanto, cabe decir que el núcleo de su pensamiento era prácticamente idéntico al de Schelling, pero con la salvedad de que no había perdido las influencias fichteanas, puesto que era la conciencia humana —tanto individual como colectiva— la que aportaba sentido a la realidad.

La primera exposición sistemática de esta doctrina se tituló *Fenomenología del espíritu*. La obra fue concluida en circunstancias dramáticas, la víspera de la ya citada batalla de Jena-Auerstädt (octubre de 1806). Sin embargo, el tratado no fue publicado hasta el mes de abril de 1807.

Para entonces Schelling residía en Munich, la capital del Reino de Baviera, puesto que las relaciones con las autoridades universitarias y locales de Würzbug se hicieron difíciles a partir de 1806, cuando la ciudad quedó bajo la administración del Imperio austrohúngaro, de religión oficial católica, cuyos delegados veían con malos ojos a los profesores universitarios de origen luterano. Este sectarismo hizo que el filósofo aceptara el nombramiento como secretario general de la Academia de Bellas Artes de Baviera.

El movimiento dialéctico de la realidad

En Hegel, el espíritu personificaba la autoconciencia. Se trataba de un desarrollo de la noción de «apercepción trascendental» presente en la kantiana *Crítica de la razón pura*, donde se la presentaba como esa conciencia del propio pensamiento que surge en la mente ante toda representación o cuando elabora conceptos. Hegel también estaba in-

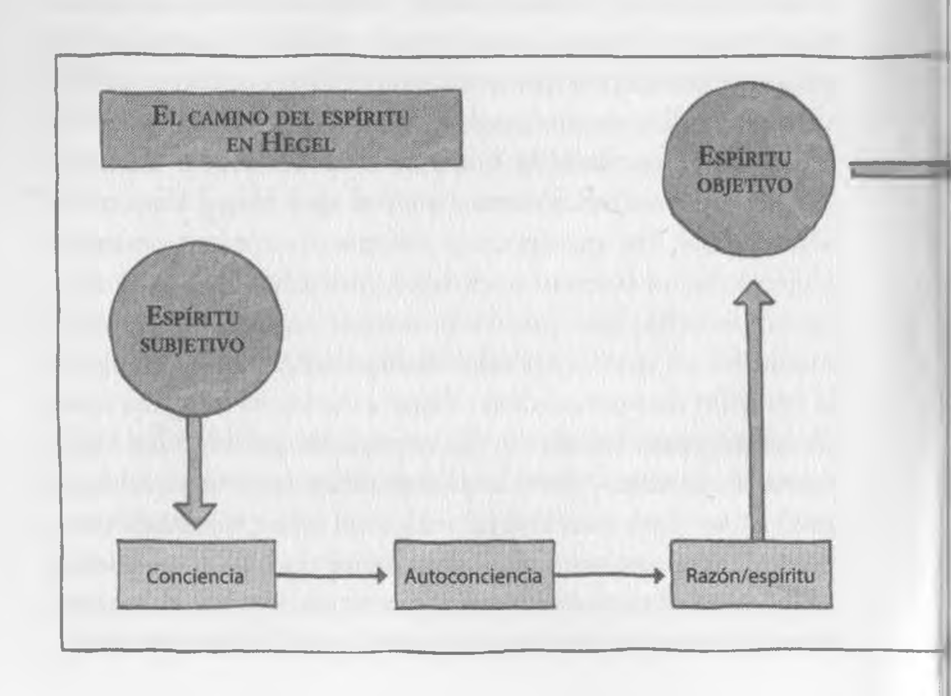
fluido en su idea, por el Yo fichteano, que se constituye a sí mismo en el acto de pensar, como contraste ante el No-Yo (la naturaleza).

Como autoconciencia, el espíritu es objeto y sujeto a la vez, y puede describirse como un «Yo» sin otra característica definida que la propia conciencia de serlo, que es un rasgo aplicable a todo otro «Yo». Por lo tanto, se trata de una noción que puede universalizarse sin perder su propia individualidad. Pero, además, en la *Fenomenología* ese Yo tiene una doble vertiente, individual y colectiva, porque el viaje iniciático de su conocimiento empieza con la «conciencia natural» (puramente apegada a la materialidad y las polaridades del mundo fenoménico) y concluye con la visión holística, que supera esas falsas contradicciones y muestra la fusión de sujeto y objeto en un mismo todo.

Para culminar ese periplo, el espíritu pasará por varios estadios, que representan tanto la evolución de la «idea» (una concepción determinada de la realidad), desde la más pedestre hasta la perspectiva total del filósofo, como los distintos períodos vividos por la humanidad desde sus orígenes hasta el tiempo de Hegel. Todos esos estadios se desarrollan mediante una dinámica interna que Hegel denominó «dialéctica», un movimiento comparativo entre opuestos (sujeto-objeto, libertad-necesidad, individualidad-sociedad, moral-derecho) que pretende mostrar su carácter complementario, así como la posibilidad que este cotejo tiene para la creación de nuevas ideas. Viene a cuento el habitual símil de los esposos: hombre y mujer son dos polaridades, diferentes en su sexo, pero complementarias, en tanto que de su unión nace una nueva vida... La cual está polarizada también, ya que sexuada, y por eso habrá de buscar un nuevo elemento de contraste para dar paso a otra vida que no será idéntica a sus padres, pero sí participará de las caracterís-

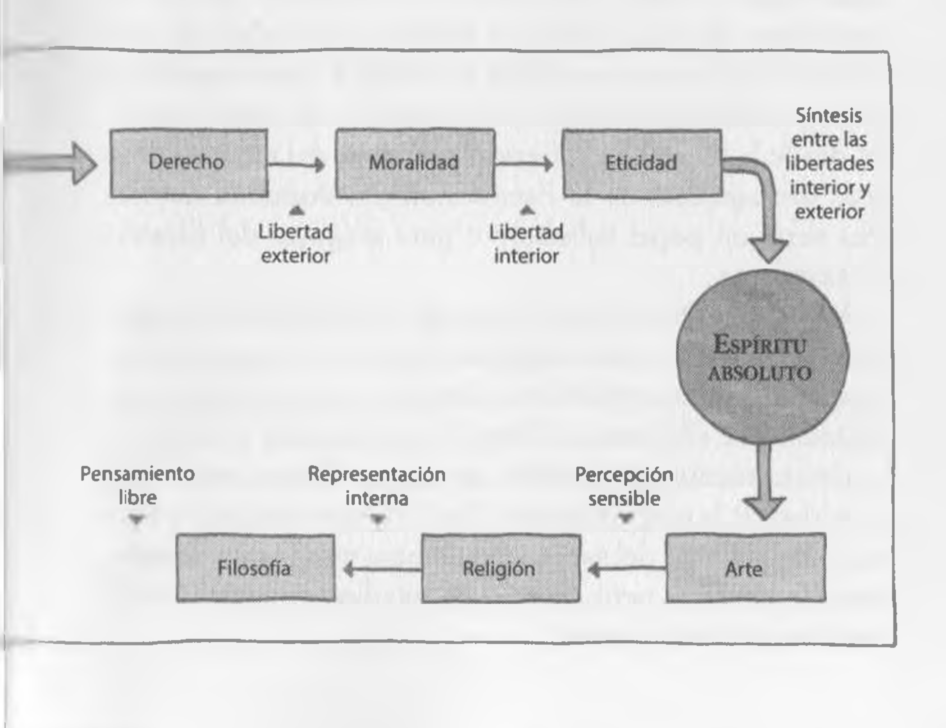
LA AVENTURA DEL ESPÍRITU

La *Fenomenología del espíritu* es un ensayo filosófico con forma de *Bildungsroman* (novela de formación), puesto que expone la aventura del espíritu (la conciencia humana) desde sus orígenes hasta su máximo grado de desarrollo, y lo hace, por cierto, mediante una serie de supuestos y conceptos que provocaron las severas críticas de Schelling. Siguiendo siempre el método dialéctico de superación de realidades aparentemente opuestas, el espíritu se manifiesta primero como conciencia individual (espíritu subjetivo), cuyo desarrollo pasa por tres estadios: la conciencia (vertida hacia la exterioridad del objeto), la autoconciencia (cuando la conciencia se considera a sí misma como un objeto de reflexión, al igual que los objetos del mundo exterior) y la razón (la visión unitaria de las dos fases anteriores, que implica un pensamiento sintético). Cuando el espíritu se convierte en razón deja de ser individual y adquiere una dimensión colectiva (espíritu objetivo), y sus campos de actuación son la sociedad y la cultura, como productos de seres conscientes y racionales.



La comprensión del Todo

El desarrollo del espíritu objetivo supone otras tres fases: el derecho (libertad exterior), la moralidad (libertad interior) y la eticidad (síntesis entre la libertad individual y la norma jurídica), que se expresan respectivamente en la familia, la sociedad y el Estado (al Estado se refirió Hegel como la forma más elevada de eticidad y racionalidad colectiva). La culminación del sistema consiste en el desarrollo de la razón como espíritu absoluto: es el espíritu consciente de sí mismo, que abarca la perspectiva de todo el conjunto y logra la libertad total porque llega a la verdad absoluta. Esta perspectiva privilegiada se consigue por medio de la «percepción sensible» (a través del arte), la «representación interior» (a través de la religión) y el «pensamiento libre» (a través de la filosofía), y consiste en la síntesis reflexiva y conceptual que la razón humana hace de toda la historia del espíritu (la historia del mundo en general y de la filosofía en particular). Por último, la filosofía expresa la máxima autoconciencia —finita, absoluta y real a la vez— que el espíritu puede alcanzar.



ticas genéticas de ambos. Una realidad nueva, pero fuertemente condicionada por su doble herencia.

El mensaje hegeliano implica que la dialéctica constituye la estructura lógica del mundo, la norma última que rige el funcionamiento de todos sus procesos. Y su método pretende abarcar tanto la parte (el estadio concreto) como el todo (el conjunto del movimiento dialéctico), que son formalmente idénticos.

La objeción de Schelling

De la travesía del espíritu hegeliano pueden inferirse aspectos problemáticos de cara a los planteamientos filosóficos en que se movía Schelling en torno a 1807. Para empezar, y aunque Hegel hiciera insistentes votos por la identidad entre sujeto y objeto, está claro que se trata de una identidad lógica, no real, porque el espíritu es heredero directo de ese Yo fichteano que ponía la realidad (valga insistir en ello: «poner» es reconocer y dar sentido, no crear *ex nihilo*, desde la nada). La reflexión perpetua del espíritu es la gran protagonista de la *Fenomenología*, donde la naturaleza tiene un papel subalterno, para disgusto del filósofo de Leonberg.

Además, el Dios trascendente que Schelling había acabado por reconocer para distinguir absoluto y naturaleza no figura en absoluto en la vida del espíritu, que culmina con la filosofía. Por ello acusó a Hegel de que reducía lo divino e intelectualmente inabarcable a las exiguas dimensiones de la actividad de la mente humana. En la *Fenomenología*, la religión no es la cima del saber, sino un paso más —muy adelantado ciertamente, pero tan solo un estadio a superar— en el camino del conocimiento.

También dudaba Schelling de la validez de cualquier sistema lógico para describir la vida del espíritu. Porque la lógica no es más que un modelo estructural usado por nuestro pensamiento para articular la información percibida por los sentidos, aunque pretenda, como la dialéctica, haber superado los principios de identidad y no contradicción de lo particular, que son inadmisibles en el ámbito de lo absoluto.

Fue así como Schelling encauzó los inicios de su filosofía de madurez, en adelante basados en tres principios: Dios como referente absoluto, naturaleza como unidad del mundo y libertad como acción genuina del ser humano.

Capítulo 3

LA LIBERTAD, VÍNCULO ENTRE LO DIVINO Y LO HUMANO

La evolución del pensamiento de Schelling centró su investigación en el tema de la libertad, interpretada desde una posición cercana al misticismo, como vínculo entre el Yo y la naturaleza, la divinidad y el género humano, y que protagoniza la historia, el proceso por el cual Dios se conoce a sí mismo y da lugar a los entes materiales.

Como ya se ha mencionado, Schelling residía desde 1806 en Munich, la capital del Reino de Baviera, fronterizo con Austria y nación, como esta, de fuerte tradición católica, aunque mucho más tolerante en materia religiosa, como demostró la invitación cursada al filósofo de Leonberg para que presidiera la Academia de Bellas Artes muniquesa. Pero Baviera también había sido mucho más transigente que Austria con los planes de Napoleón. Al frente del reino estaba un monarca de ideas ilustradas, Maximiliano I (1756-1825), quien antes de ser coronado había hecho carrera militar al servicio del Ejército francés (1776-1789), por lo que conocía a la perfección la cultura de aquel país.

Iniciada la Revolución, el futuro monarca bávaro regresó a su patria y posteriormente tomó las armas contra la Convención francesa. Sin embargo, las ideas de la Ilustración habían dejado una profunda impronta en su mentalidad de gobernante, la propia de un déspota ilustrado, como se demostró tan pronto como accedió al cargo de príncipe elector de Baviera, en 1799, en sustitución de su hermano Carlos II

Augusto. Como soberano impulsó medidas de promoción del comercio y la agricultura, reformó los impuestos para hacerlos más progresivos y modernizó las leyes del país (incluida la promulgación de un nuevo código penal y una Constitución). Esta orientación política lo situó en la órbita de Bonaparte, quien le concedió el título de rey en 1805.

LA EMANCIPACIÓN DEL ARTE

En 1807, cuando todavía se hallaba embarcado en la polémica con Hegel a cuenta de la *Fenomenología del espíritu*, Schelling recibió el encargo de preparar un discurso académico en honor del cincuenta y un cumpleaños del rey Maximiliano. Y así lo hizo. Como asunto eligió uno de los temas que había trabajado con mayor ahínco en los años precedentes: la esencia de la creación artística. El texto se tituló *La relación del arte con la naturaleza*, y puede tomarse como gran síntesis de su pensamiento acerca del hecho estético, esa experiencia que caracterizó como «lo infinito, representado de modo finito».

Para entonces, el filósofo había incubado serias críticas a la concepción más oficial del arte. A su entender, esa visión se plasmaba en determinadas exigencias. Por ejemplo, en determinadas épocas exigió que la plástica representara los contenidos espirituales del ser humano (caso del arte medieval), una copia exacta de la naturaleza (tendencia patente en el Barroco) o la reproducción de la equilibrada belleza que había distinguido a los clásicos (una estilística en boga durante el Renacimiento, pero también en el siglo XVIII, cuando fue favorecida por la Ilustración). Todo ello por mandato —y capricho— de unas autoridades académicas que ejercían sobre la creatividad del artista una tiranía ideológica

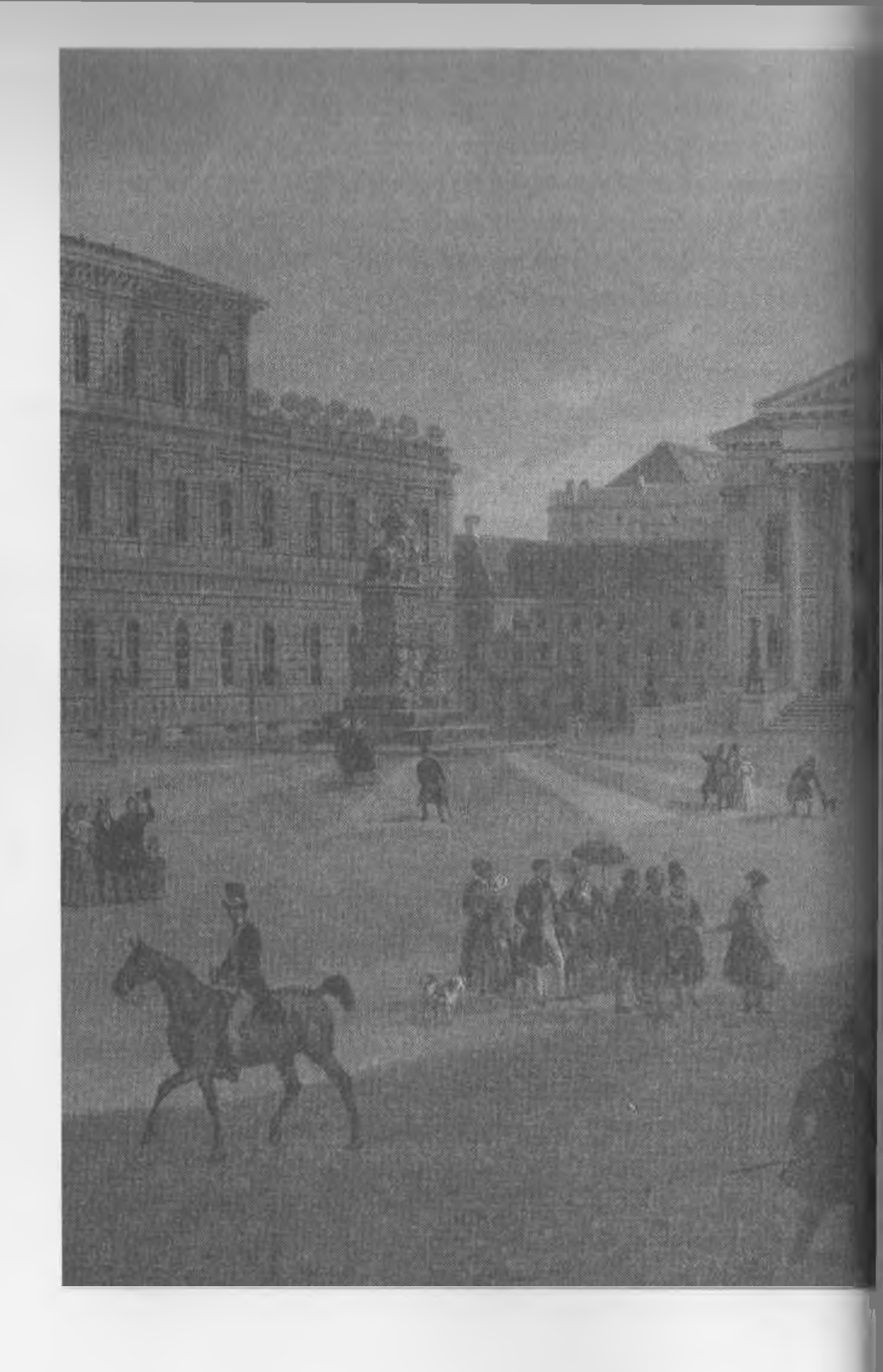
similar a la que distinguía a las monarquías autocráticas del Antiguo Régimen.

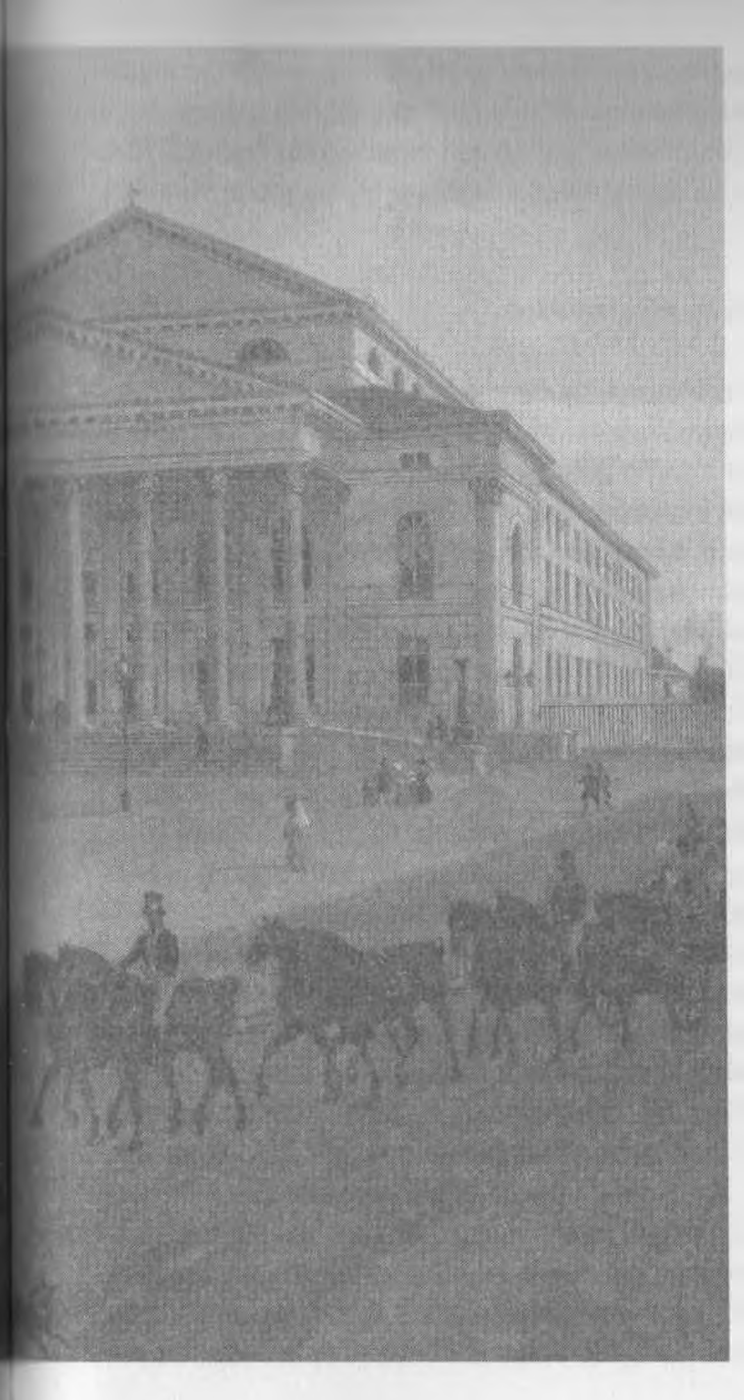
Schelling detestaba esta suerte de dirigismo académico, ejercido a modo de sanedrín o sínodo, y basado en el estudio de las relaciones entre los objetos artísticos (una pauta de análisis que habían consagrado destacados representantes de la Ilustración, entre ellos Denis Diderot). Pero el arte, sostenía el filósofo de Leonberg, no era una religión cuyos dogmas hubiera que proteger de la herejía, aunque fuera en sí mismo una práctica sagrada, cuya única finalidad estribaba en plasmar esa huella de lo eterno y absoluto que puede atisbarse en cualquier ámbito de la terrenalidad. Una señal que es como la rúbrica de quien suscribe el documento que acaba de redactar, el testimonio de que todas las cosas proceden de un orden superior en el que tienen cabida por igual lo animado y lo inanimado, y que solo puede manifestarse en ese estado de conciencia mestizo, hijo del ánimo y discípulo de la razón, que da lugar a la libertad.

El arte figurativo está situado como vínculo activo entre el alma y la naturaleza, y solo puede concebirse en el medio viviente entre ambas.

La relación del arte con la naturaleza

Precisamente por esa misión y con ese sentido específicos, el arte debía liberarse de las exigencias de la moral o las convenciones sociales. ¿Hay algo más absurdo que los taparrabos de hoja añadidos a las estatuas clásicas de los Museos Vaticanos? La naturaleza carece de tapujos, solo se rige por sus procesos internos y en consecuencia desconoce las reglas que los humanos se han dado a sí mismos para soportarse en la difícil convivencia cotidiana. El arte es libertad y sin libertad no hay posibilidad de que exista el arte. Por ello, para juzgar una creación artística —así lo creía el filósofo— solo cabe atender a sus características propias, autónomas de cualquier consi-





El Teatro Nacional de Munich, reproducido junto a estas líneas en una acuarela de 1839, de Heinrich Adam (1787-1862), fue uno de los edificios públicos construidos en la capital de Baviera durante el reinado de Maximiliano I, un monarca promotor de la cultura y la enseñanza, bajo cuyo reinado fue llamado Schelling a ocupar la dirección de la Academia de Bellas Artes muniquesa. El filósofo de Leonberg estaba llamado a convertirse en uno de los personajes más influyentes de la corte bávara.

deración externa. No importa si se aviene o no con unos gustos socialmente aceptados, una técnica concreta o un mensaje moral: lo sustancial es que la combinación de forma e idea imprima un sentimiento en el alma del espectador.

La influencia de Winckelmann

Como contrapunto a su desprecio por las academias y demás órganos de regulación de la práctica estética, Schelling manifestó su admiración por Johann Joachim Winckelmann (1717-1768). En su obra *Historia del arte de la Antigüedad* (1764), este erudito alemán defendió la perfección formal del arte grecorromano, que identificó como equilibrio (de formas y volúmenes) y sobriedad (cromática y ornamental): «la noble simplicidad y silenciosa grandeza». Además, relacionó este canon artístico con una serie de condiciones sociales y culturales concretas. En su opinión, los artistas de la Antigüedad clásica no habían perseguido otra finalidad que la obtención de la belleza, cuya definición solo dependía de la capacidad sintética del artista, encargado de tamizar los rasgos de la naturaleza a través de su imaginación.

A decir de Schelling, su concepción estética había sido preludiada por las ideas de Winckelmann, que él teorizó en profundidad. La principal conclusión del filósofo de Leonberg fue que, aparte de etapas o períodos estilísticos (anticipación de Winckelmann), en la historia del arte existían sucesivos grados de desarrollo que en sí mismos alcanzaban la perfección. Estos grados atañían a los avances en la representación de determinados motivos o estados, y se apreciaban bien en pintores como el italiano Miguel Ángel Bounarroti (1475-1564), quien logró cotas insuperables en la reproducción de la figura humana. Y también en sus compa-

triotas Leonardo Da Vinci (1452-1519) y Correggio (Antonio Allegri da Correggio, 1489-1534), ambos figuras cimeras en la gracia de la expresión, y Rafael Sanzio (1483-1520), el más hábil a la hora de plasmar la espiritualidad.

La paradoja de Lessing

Frente a esta visión mística y sacralizada del arte, Schelling oponía, para criticarla, una idea del dramaturgo y ensayista Gotthold Ephraim Lessing, personaje destacado de la Ilustración alemana, según el cual el arte consistía en «aprehender lo característico en circunstancias características». Así quedó expuesto en su *Laocoonte* (1768), un volumen en el que reunió varios artículos sobre estética. Para el autor de *La relación del arte con la naturaleza*, quien siguiera al pie de la letra esta máxima no haría sino castrar su creatividad, puesto que la idea subyacente no se apartaba de la copia burda de los rasgos externos de la naturaleza, sin penetrar en esa «unidad viviente» en la que por igual se resguardaban espíritu y materia.

De todos modos, añadía Schelling, la idea de Lessing podría interpretarse también de un modo positivo, al tomarla como afirmación de que la forma no es la negación de la idea (su insuperable contradicción), sino la configuración material que esta se impone a sí misma, por lo que debe reproducirse cuidadosamente y con la máxima perfección posible.

La vida de las formas

Las formas, proseguía Schelling, carecen de cualquier vigor e importancia si no se hace patente en ellas el espíritu que

las anima. Del mismo modo que un cuerpo sin hálito acaba descompuesto, reducido a la nada, así mueren de desinterés una pintura o una escultura que tan solo denoten una capacidad técnica, sin inspiración ni sentimiento ni genialidad (y este último elemento es muy importante, porque tiene la capacidad de amalgamar los demás atributos de la obra artística).

Piénsese, por ejemplo, en los retratos que Francisco de Goya (1746-1828), coetáneo de Schelling, pintó para distintos personajes de la corte española, incluidos los reyes Carlos IV y Fernando VII. En algunos de esos cuadros Goya pareció renunciar a la perfección técnica en aras de acentuar —e incluso exagerar— los rasgos y gestos de cada personaje, con la intención de mostrar algún detalle sustancial de su personalidad. El resultado ha sido alabado por todos los estudiosos del arte, que destacan la profundidad psicológica de esas obras. Por extensión cabría decir que el pintor aragonés aunó en su obra la idea y la forma que Schelling reclamaba. Esa es la dificultad inherente al arte, captar ambas dimensiones del ser en una misma pieza; saber reproducir perfiles y volúmenes, si bien penetrados de una vivacidad que los eleve por encima del mero trazo aprendido. Schelling la denominó «gracia sensible», el equilibrio entre la idea y la forma, y afirmó que el arte —si ve culminado su objetivo— supera en su grandeza la propia vida, aunque no pueda crearla.

En cuanto a los rasgos concretos que debe reunir esa obra de arte viva, el filósofo apenas apuntó uno: la sencillez. La obra artística debe impresionar por la altura de su realización, no por los ornamentos que se quieran incluir a su motivo principal. Pero en esta cuestión también se dan matices, según sea el género artístico considerado. Por su conformación física exenta, ceñida a la imagen del cuerpo

o al grupo representado, la escultura exige la depuración máxima de ese requisito de sencillez. La pintura, sin embargo, ofrece más posibilidades expresivas; puesto que incluye también el paisaje, debe establecerse un equilibrio entre las distintas imágenes para que resulte bella la contraposición entre las mismas, así como la visión de su conjunto. E igual consideración reservaba Schelling para el drama, el arte en el que las palabras se contraponen a las pasiones. El arte verdadero, cuando se alcanza, tiene la virtud de convertir en belleza lo que originalmente era sufrimiento y muerte.

Pública alabanza y tragedia familiar

El discurso fue leído en la Academia de Bellas Artes de Munich el 12 de octubre de 1807 y tuvo tanto predicamento que convirtió a Schelling en una celebridad local. Entusiasmada por el éxito de la alocución, su esposa Carolina escribió a su amiga Louise Gotter en los siguientes términos:

> He tenido la dicha de presenciar el discurso, oculta en una galería. Schelling habló con dignidad, viril y sublime, de tal modo que amigos y enemigos allí congregados coincidieron en un elogio unánime, desde el Kronprinz [príncipe heredero] y los ministros que asistieron hasta el último espectador. Muchas semanas después, en la corte y en la ciudad no se habló más que del discurso de Schelling.

Como se acaba de decir, entre los asistentes a la lectura figuró el príncipe Luis (1786-1868; el futuro rey Luis I), por entonces heredero del trono, que desde ese día profesó una

gran admiración por el filósofo, aprecio que años después se plasmaría tanto en su egregia protección como en la concesión de numerosos honores.

Nadie sabía por entonces que el destino tenía reservada al matrimonio Schelling una pronta y definitiva separación: Carolina falleció en 1809, tras una breve enfermedad, y el filósofo no solo perdió a su consorte, sino a una valiosa colaboradora intelectual, precisamente cuando sus reflexiones se adentraban en la compleja analítica de la naturaleza de Dios, plasmadas ese mismo año en otro de sus grandes ensayos, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809).

UNA NUEVA VISIÓN DE DIOS

El paso de aquellas consideraciones sobre la esencia de la creatividad estética a la reflexión sobre la naturaleza de Dios no era en absoluto fruto del capricho. El pensamiento de Schelling, además de recurrente en su temática, estableció vínculos genéticos entre filosofía y teología, siempre en aras de perfeccionar su idea central: la unidad entre naturaleza y conciencia, dos polos que el sentido común escinde pero que el ejercicio racional del filósofo veía fundidos en su particular noción de la divinidad. Si el arte suponía la plasmación de lo absoluto en un objeto finito (lo universal, la idea, y lo particular, el objeto sensible), con su estudio se cerraba el campo filosófico, por lo que había llegado la hora de sumirse de pleno en el ámbito de lo divino. Pero desde esta dimensión superior habría de regresar el filósofo a los fárragos mundanos, porque la divinidad, en el ejercicio de su libertad absoluta, se revelaba progresivamente al hombre en la palestra de la historia.

La idea embrionaria de las *Investigaciones* fue una respuesta a las críticas vertidas por Friedrich Schlegel en su ensayo *Sobre la lengua y la sabiduría de los indios* (1808). En sus páginas se tildaba la filosofía de la identidad de panteísta, nihilista y materialista. Aunque ya había superado esa etapa identitaria con la suma de distintos matices y agregados a su pensamiento, Schelling se sintió llamado a la palestra, con el fin de demostrar su firme creencia en la posibilidad de la libertad humana.

> [...] la creencia en la unidad del hombre con Dios, creencia que parece razonable al más íntimo sentimiento tanto o más que a la razón y a la especulación. En efecto, hasta las mismas Escrituras encuentran precisamente en la conciencia de la libertad el sello y la garantía de la creencia de que vivimos y somos en Dios. ¿Cómo es posible entonces que esa doctrina que tantos han afirmado en consideración hacia los hombres, justamente para salvar la libertad, tenga que estar en lucha con ella?

Las *Investigaciones filosóficas* supusieron el definitivo arrinconamiento del idealismo racionalista y el estudio de la libertad humana desde una perspectiva teosófica, plenamente romántica. La reflexión de Schelling no se aplicaba a una libertad política, sino metafísica; esto es, a la condición de posibilidad de cualquier acto autónomo. Esa libertad que las ideas desarrollaban por sí solas en su caída del absoluto, para dar lugar a la libertad humana. Por supuesto, hablar de libertad supuso igualmente un nuevo repaso a las piezas clave del inventario metafísico, entre ellas la figura de un Dios creador, así como de las nociones del bien y el mal, puesto que la ac-

ción libre se debate entre ambos fines (es más, el requisito para esa libertad consiste en la realidad de ambas opciones).

Una filosofía teísta y mística

La idea de «caída» surgió en Schelling de la simple observación del mundo material, que está sujeto a la dinámica de la generación y la corrupción, y con respecto a la idea se configura como algo degradado, quiérase o no. Ya no hay identidades perfectas, sino copia imperfecta de una perfección. Si en las dos etapas anteriores del pensamiento schellingniano se percibía una visión estética y optimista, doblemente heredada del mundo griego y del panteísmo de Spinoza, que ensalzaba la perfección de la naturaleza (plasmada en la obra de arte) y reconocía como una armonía la presencia de elementos contrarios que son solo modos de la misma sustancia, su tercera etapa se decantó por el credo luterano aprendido de sus mayores, dogmático y pesimista, cuya esencia se manifestaba en la sufrida epopeya de la historia, secularmente jalonada por la misma encrucijada entre el bien y el mal.

A este giro teórico contribuyó un amigo de Schelling, Franz von Baader, quien le dio a conocer la obra de un místico renacentista alemán, Jakob Böhme (1575-1624). De este autor silesio le admiraron la vivacidad de sus imágenes, inspiradas en la tradición mística medieval, y su visión mistérica de Dios, a quien Böhme consideró incognoscible para la razón.

Dios como acción

Distintos estudiosos llaman la atención del lector sobre los equilibrios conceptuales que el pensador de Leonberg se



LA NATURALEZA, OBRA DIVINA

Plasmadas en una veintena de libros, las experiencias visionarias del místico silesio Jakob Böhme (retratado sobre estas líneas por el pintor flamenco Pieter van Gunst) tuvieron gran influencia en la evolución del pensamiento de Schelling. La doctrina de Böhme —muy similar al neoplatonismo en términos formales— calificaba a Dios de «abismo», fondo universal del cual surge la Trinidad, gracias a la acción de la autoconciencia, y de aquella la naturaleza. Schelling tomó de Böhme su concepción de una divinidad personal y oculta, que se revela con tres formas: naturaleza inorgánica, naturaleza orgánica y espíritu. De este modo, la naturaleza está genéticamente unida a la divinidad (como obra o producto), pero sin identificarse ya con ella, como ocurría en la filosofía de la identidad.

vio obligado a realizar entre el panteísmo que llevaba implícita la doble negación de la libertad humana y la autoconciencia de Dios; el teísmo más al uso, que solo reconocía la naturaleza espiritual de la deidad, privando su ser de cualquier atisbo de naturaleza; y su propio «teísmo explicativo» (la expresión es del historiador de la filosofía Horst Fuhrmann [1926-2011]), que presenta a un Dios trascendente y autoconsciente, pero desde ese abismo de incógnitas para la razón donde alberga todas las escisiones que se harán realidad en el mundo material. Así se expresa Schelling en las *Investigaciones filosóficas*: «Este principio [el principio de identidad] no expresa una unidad que se mantiene girando dentro del círculo sin ser progresiva y por ello mismo insensible y sin vida. La unidad de ese principio es inmediatamente creadora».

El principal problema de comprensión estriba nuevamente en cómo el absoluto puede exteriorizarse a partir de sí mismo y dar lugar a todo lo finito, si no se trataba en rigor de una creación *ex nihilo* (desde la nada) realizada a expensas de su voluntad omnipotente. La solución ofrecida por Schelling aludía al carácter dinámico de la divinidad, que de lo absoluto y potencial evolucionaba hacia lo finito. Por decirlo de algún modo, Dios también tiene «vida» (entendida como una existencia ajustada a etapas y exigencias), porque está en continua actividad, la cual se manifiesta perdurablemente en el mundo. Por lo tanto, el Dios de Schelling es participativo, puede estar moviendo los hilos de la realidad en cualquier lugar y momento, a diferencia de la lejana divinidad del deísmo, que era definida como una instancia superior pero desentendida del mundo, que solamente servía a los humanos como modelo de perfección.

Para el autor de las *Investigaciones filosóficas*, la acción en la naturaleza es un atributo indiscutible de Dios, quien de

otro modo, si reducido a puro espíritu, perdería su esencia creadora. Por mor de esta, Dios no tiene más opción que manifestarse a las criaturas.

La génesis divina

Cabe recordar el panteísmo de Spinoza —con una sustancia única, la naturaleza, de la cual son modos todos los entes, que se organizan mediante un sistema lógico perfecto— para explicitar que el filósofo neerlandés no creía en la libertad *stricto sensu*, aunque el hombre tuviera oportunidades reales para orientar su camino hacia el bien o el mal: puesto que ningún individuo podía sustraerse al mandato del orden geométrico universal, la elección sabia era coadyuvar a su reproducción en el ámbito social. O lo que venía a ser lo mismo, el conocimiento era la llave de la bondad, en un estilo muy platónico. Sin embargo, el Schelling ya teísta sí creía en la autonomía de la conducta, y atribuyó su origen al propio Dios, que era voluntad pura:

> Siendo así que no hay nada que sea anterior a Dios o que exista fuera de él, debe darse en él mismo el fundamento de su existencia. Es lo que pretenden todas las filosofías. Pero ellas hablan de este fundamento como de un simple concepto sin vincularle ninguna realidad. Este fundamento de su existencia que Dios lleva en sí mismo, no es Dios mismo considerado desde un punto de vista absoluto, es decir, en tanto que existente; es solo el fundamento de su existencia, la naturaleza en Dios, un ser inseparable de él, pero distinto de él.

La libertad existía, en suma, porque ya estaba presente en Dios como uno de sus elementos constitutivos. De otro

modo sería una dote exclusivamente humana, cuando todo lo humano, como dice la Biblia, está hecho a imagen y semejanza de su creador. Y en este punto se aprecia la fuerte influencia de Böhme sobre Schelling, porque este no concibe a Dios como ese ser ya perfectamente identificado del que hablan las Escrituras. La divinidad tuvo su proceso de identificación, aun siendo todo desde siempre, dada su condición de absoluto.

Para conocer la historia del ser primigenio, Schelling entendió que era preciso empezar por el tiempo anterior al mundo, el que solo ha sido vivido por Dios dentro de sí. Pero esa historia carece de fuentes, por lo que el autor propuso un método analógico, que arrancaba en el estudio de la evolución del hecho humano y retrotraía a la composición formal del Yo fichteano en su manifestación externa.

Según el filósofo de Leonberg, en un principio hubo la «supra-divinidad», una voluntad o libertad eterna (empleó los dos términos), acción pura que nada deseaba en concreto salvo manifestarse. Esa voluntad se identifica con un amor sin objeto. No se trataba de Dios propiamente dicho, sino de su germen; un Dios potencial, con «indiferencia absoluta entre sujeto y objeto». Por su principio pasivo, esa deidad se identifica con la naturaleza, y de este modo sienta el principio de que la materia tiene una esencia (una cualidad imprescindible y originaria) de orden espiritual. Así, lo corpóreo es consecuencia «de una fuerza exterior diferente de la materia que ha operado sobre ella como una potencia contractiva, coagulante».

En esa lejana supra-divinidad existía también el deseo de autoconocerse, que equivale a la voluntad de existir. Ninguna de estas voluntades —la de manifestarse y la de autoconocerse— precedió a la otra, aunque Schelling apuntó que la primera era más importante, la esencial. Se trataba

de realidades que convivían eternamente, y solo de la segunda nació el tiempo, porque hizo posible al Dios personal y creador, que es la parte de la divinidad cuyo conocimiento está al alcance del ser humano. Como los héroes de las *Bildungsroman* del Romanticismo, esa divinidad consciente y emergente buscaba su realidad y su destino.

> Si reclamamos un Dios que pueda considerarse como un ser personal, [...] debemos admitir que su vida tiene la máxima analogía con la vida humana [...].
>
> LAS EDADES DEL MUNDO

He aquí cómo la contradicción, el principio motor de la realidad en la filosofía hegeliana, se convirtió en un atributo de la divinidad para Schelling, quien la definió como el encuentro o choque entre una fuerza impulsora y otra que se le enfrenta a modo de freno. Y en tanto que atributo del ser de Dios, la contradicción también está presente en todo cuanto ha creado Dios. La contradicción fue ensalzada por el filósofo como acicate para la reflexión y la acción, que garantizaban el progreso y evitaban el «letargo de todas las fuerzas».

Fácilmente se aprecia que este proceso de manifestación, identificación y creación es una teogonía en toda regla: un relato de generación de la deidad, que prosigue con la formación de la «primera voluntad operante», resultado de la fusión de las dos voluntades originales (la del amor y la del autoconocimiento). El amor pasará entonces de ser un poso eterno, inactivo, a convertirse en la fuerza que impele a la voluntad operante.

Esa voluntad operante representa la unión más consciente y perfecta entre el objeto (el amor primigenio e inconsciente) y el sujeto (la voluntad de autoconciencia), ya que la contracción de las fuerzas originales se realiza en sentido interno, no hacia fuera. Así pues, constituye una «materia

espiritual», al coincidir la materia y el espíritu a la perfección. A efectos teológicos, Schelling relacionó esta unidad con el Dios del Antiguo Testamento, que manifiesta voluntad y amor en el acto de la creación, y en términos ontológicos con la doctrina de las ideas de Platón, las cuales, como la inteligencia divina, son los modelos de los entes materiales. Todo tiene cabida en el plan de Dios, nada queda fuera de su intencionalidad, aunque no siempre esté al alcance de la comprensión humana. Ya lo dice el adagio: «Los designios del Señor son inescrutables».

La aparición de la Trinidad

Ni siquiera el portento de la creación puede conciliar la tensión interior —que la hay, a pesar de la síntesis— mantenida por las dos fuerzas originales de la divinidad. De modo que su elemento indefinido tiende a regresar a la nada previa a la conciencia, pero todos sus intentos son anulados por la voluntad operante. El conflicto da lugar a una lucha permanente entre el principio pasivo de la materia y el principio activo del espíritu; una pugna plasmada en un proceso continuo de separación y reunificación que evoca la dialéctica hegeliana, aunque no haya síntesis final, puesto que ambas fuerzas se mantienen incólumes en el interior de la deidad. Y a pesar de ese equilibrio final, la contraposición persistente —más que eso, eterna— entre ambas tendrá una consecuencia trascendental, la «generación real de materia tenebrosa resistente a lo espiritual», el nacimiento del mundo (incluido el género humano), cuya distancia del absoluto provoca su caída en la corrupción.

Como es de suponer, la aparición del mundo tampoco pone fin a las tensiones internas entre el principio unificador

(la voluntad contractiva) y el principio separador (el amor). Este último es desplazado fuera de Dios mediante la generación: Dios Padre crea al Dios Hijo, en el que se regocija la fuerza amorosa. Con esta paternidad, el ser se despliega en la naturaleza (porque Cristo es dios y humano a la par), y por la misma razón el ente (lo material y finito) penetra en el Espíritu. Si el Padre representa el pasado (la creación), el Hijo hace lo propio con el presente (la redención), de modo que la encarnación del futuro (la era de una razón comprehensiva) corresponde al Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad que en el sistema schellingniano representa la unidad fundamental entre el ser y el ente, la idea y la materia, la libertad y la necesidad... El hombre y la naturaleza, en suma.

Todo está en Dios, también el mal

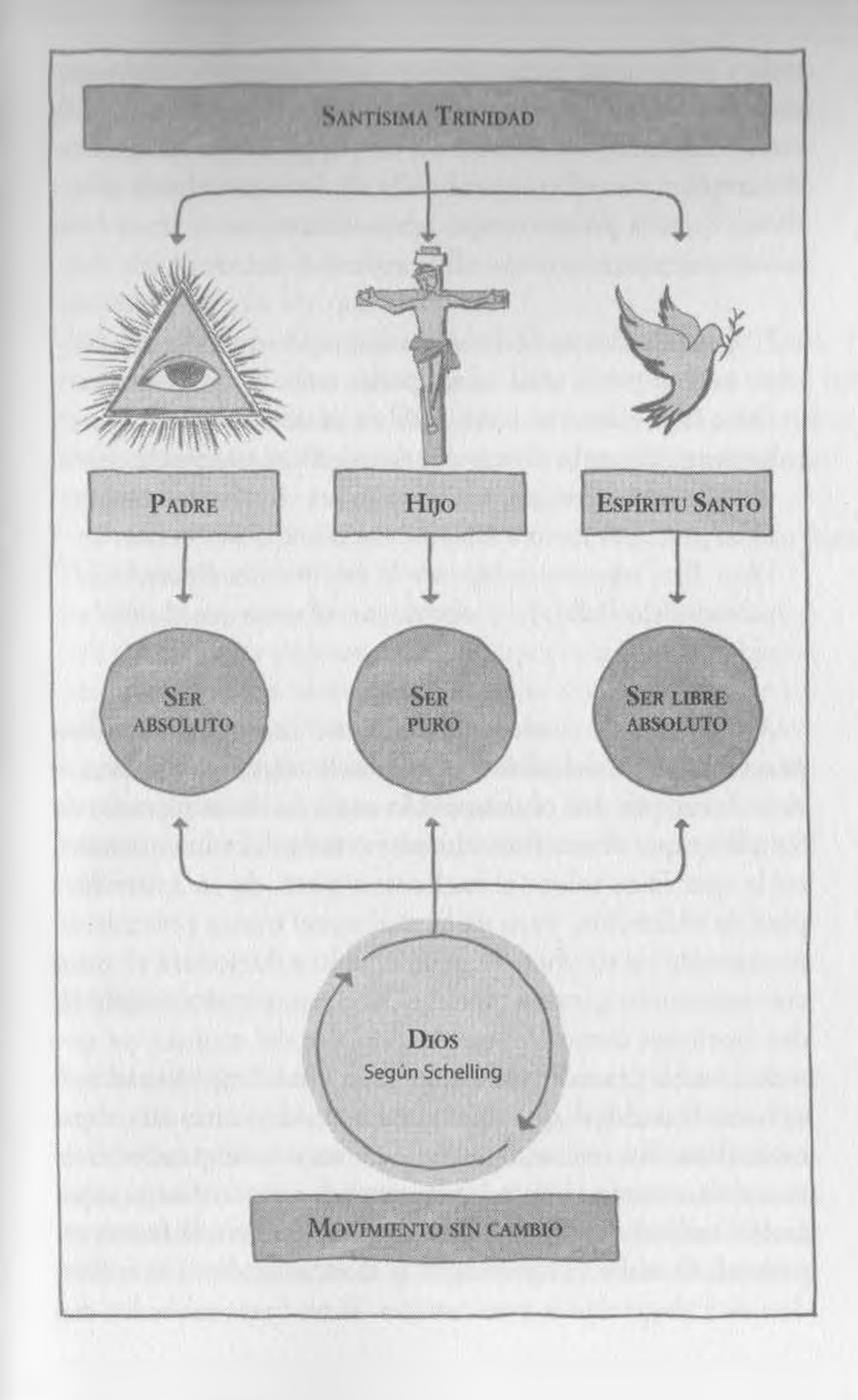
Queda claro que en el seno mismo de la divinidad —siempre según Schelling— también se contraponen la realidad y la idealidad (están en Dios sin ser Dios). La primera aparece como una fuerza oscura e inconsciente que evoca la «voluntad» más tarde expuesta por el filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860), discípulo de Fichte en Berlín, para quien la vida se manifiesta como una fuerza original indefinible, que se siente pero no puede ser conceptualizada, y que es percibida a través de los instintos. Pero aún hay más. El pensador de Leonberg entendió que esa suerte de magma divino original carecía de idea, pues se trataba de un elemento irracional, equivalente a la naturaleza que se contrapone al espíritu. A su contrario, el anhelo que la propia deidad incuba para reconocerse a sí misma, Schelling lo llamó «el primer arranque de la existencia divi-

CAMBIO VERSUS MOVIMIENTO

La doctrina cristiana afirma la existencia de un Dios unipersonal pero milagrosamente desdoblado en tres personas, cada una de ellas dotada de particularidad aunque sin dejar de pertenecer a la misma naturaleza divina. El Padre es la persona eterna, cuya existencia no se debió a ninguna causa externa a sí mismo. El Hijo representa la inmersión de la divinidad en el mundo de lo finito: tuvo un origen y un óbito humanos, por lo cual conoció las necesidades y sufrimientos materiales, aunque fue rescatado de la muerte por el Padre. Finalmente, el Espíritu Santo representa la inteligencia del Padre, nexo de comunión e inspiración con la psique humana. En su peculiar pensamiento, Schelling se sirvió de este esquema trinitario para argumentar que el ser absoluto, Dios, integraba en su plenitud ontológica tres facetas o elementos: la posibilidad del ser, que en términos metafísicos se identificaría con la *causa materialis* (voluntad inconsciente); el ser puro, que sería la *causa efficiens* o voluntad causal consciente; y el ser libre absoluto, la *causa finalis* (la intencionalidad o meta con la que se ejercita el poder creativo, y que se muestra en el orden de la naturaleza).

El carrusel divino

La Trinidad cristiana también sirvió a Schelling para ilustrar la dinámica interna de Dios: el ser supremo está en movimiento (como si fuera un carrusel que muestra sucesivamente ante la vista del espectador sus distintos componentes), pero nunca en el cambio. Puesto que todo se halla en su interior, la divinidad va pasando de unas situaciones a otras sin identificarse nunca con ellas; esto es, sin perder su riqueza intrínseca, porque tiene la virtud de ser algo en concreto sin dejar de ser la totalidad. De otro modo se convertiría en un ser finito y condicionado. En todo este sistema de ideas, el término «pasado» no indica lo que el tiempo ha dejado simplemente atrás, sino lo superado por la contraposición entre los elementos que están presentes en la divinidad. Se trata, por lo tanto, de un transcurrir anterior al mundo. Además, Schelling consideraba que toda la historia de la humanidad era un solo tiempo, el ahora, en el que se dilucidaba el gran desafío del ejercicio de la libertad, siempre titubeante entre el bien y el mal.



Santísima Trinidad
Padre
Hijo
Espíritu Santo
Ser absoluto
Ser puro
Ser libre absoluto
Dios
Según Schelling
Movimiento sin cambio

na», y quiso calificarlo como un fundamento «todavía oscuro». Así, también en el seno mismo de la divinidad (y como más tarde les sucederá a los propios humanos, cuando amplíen su reflexión más allá de las sensaciones inmediatas que les proporcionan los sentidos y se centren en el sujeto perceptor que son ellos mismos), ocurre que:

> [...] se produce en Dios mismo una representación reflexiva interna por la cual, al no poder tener otro objeto que Dios, Dios mismo se contempla en su viva imagen. Tal representación es lo primero en lo que Dios, absolutamente considerado, se realiza, aunque solo sea en sí mismo; se halla al principio junto a Dios y es el mismo Dios creado en Dios. Esta representación es a la vez el entendimiento, la palabra del anhelo, [...] movido por el amor que él mismo es [...].

Así pues, todo viene de Dios, tanto la lucidez de quien practica el arte del raciocinio como la ceguera de quien se deja llevar por las pasiones. Un aspecto de la filosofía de Schelling que choca frontalmente con la doctrina cristiana, en la que Dios tolera el mal como pieza de su misterioso plan de redención, pero en la cual aquel nunca procede directamente de su obra. El problema lo solucionará el autor con una nueva pirueta teórica: Dios posee y contempla las dos opciones como elementos posibles del mundo, ya que todo lo sabe y puede, pero su perfección le impide inclinarse hacia la maldad, que sería como atentar contra su propia naturaleza. Sin embargo, en los humanos —un producto de la «caída», como el mundo en general— se verifica la separación radical de ambos polos: el bien tiende a la faceta espiritual, el mal a la naturaleza, y al alcance de cada individuo está elegir uno u otro camino. Si no fuera así, si los dos

principios moralmente antagónicos se mantuvieran indisolubles en el espíritu humano, no habría diferencia entre este y Dios.

En resumidas cuentas: el mal no pasa de ser una posibilidad en la inteligencia omnicomprensiva de Dios. Posibilidad sin probabilidad alguna de consumación, porque va contra la propia ley que la divinidad se impone. Sin embargo, el mal es una realidad en el ser humano, imagen degradada de Dios. He ahí la importancia de la noción de «caída».

> La unidad que en Dios no es separable debe ser separable en el hombre. Y esta es la posibilidad del bien y del mal.
>
> *Lecciones de Stuttgart*

El tercer Schelling coincidía con Hegel en que el absoluto no es algo indefinido, ajeno a los trazos de la realidad mundana, sino que contiene las mismas escisiones que esta. Por ello, el mal pertenece a Dios tanto como el bien, y no existiría de no haber sido instituido en el orden de la naturaleza por la voluntad divina. Y también por su inteligencia, puesto que no carece de finalidad. Para el filósofo de Leonberg, la misma existencia de Dios no tendría sentido sin la existencia del mal.

El mal impotente

La raíz de ese desenvolvimiento del mal en el alma humana recuerda a la *hybris* de los antiguos griegos, término que puede traducirse como «orgullo», «insolencia» o «desmesura», y que indicaba el descontento del hombre con respecto a su condición finita y mortal. Esa actitud era simiente de revuelta, y en ella se basa la ceguera que hunde a los sujetos en la maldad.

El mal no gusta a nadie (al menos en teoría, tal vez ni siquiera a quien lo practica), pero resulta necesario para la perfección de la humanidad, porque la contraposición entre el bien y la maldad se constituye en el ejercicio de la libertad, siendo el bien el objetivo final de su esfuerzo.

Schelling comparó los logros de una libertad sabia con el despertar a la verdad; con un nacimiento «de las tinieblas a la luz». Porque lo que sale de Dios para enlodarse en el pecado finalmente deberá volver a su creador, y la crónica de ese retorno es lo que se denomina historia.

Entre tanto, la perversidad campa a sus anchas y canta sus esplendores con el estruendo de la cigarra, pero el bien es perseverante como la hormiga, y desde la discreción va almacenando logros en el cómputo global de los tiempos, afirmó el autor de las *Investigaciones filosóficas*. Quien estudie a conciencia la historia se percatará de esa acumulación de pequeñas bondades que mejoran a efectos éticos la vida de los hombres. A la postre, el mal es (será) impotente. Cierto que los humanos pueden elegir libremente entre comportarse de un modo correcto o malvado, pero la inspiración divina que guardan en su alma acabará por imponerse.

La victoria del bien desvelará igualmente la función epistemológica que desempeña su opuesto, el mal: el descubrimiento de la bondad y magnificencia de Dios. En la mente de muchos lectores estará, cómo no, la pregunta de por qué una divinidad repleta de perfecciones no impone su verdadera naturaleza y se deja de lo que parecen juegos crueles con los hombres. Una respuesta canónica optaría por el silencio de la ignorancia, remitiendo el enigma al plan soteriológico (de salvación) que Dios tiene reservado para sus criaturas, y que la mente humana no alcanza a comprender (un punto que ya fue comentado anteriormente). Pero Schelling no se hubiera tomado esa licencia. Seguramente habría con-

testado, una vez más, que solo así el mundo adquiere su condición trágica, es decir, su valor estético.

A pesar de los cambios conceptuales registrados en su filosofía (la admisión de una divinidad trascendente a la naturaleza en vez de aquella sustancia divina de reconocida raíz espinozista; la distinción entre los opuestos como realidades que el absoluto abarca, pero que no son modos del mismo; la inclusión del mal como problema filosófico), el tercer Schelling seguía luciendo un inquebrantable optimismo histórico y antropológico. Por mucha insania que demuestre la humanidad, el fin de los tiempos y de la historia están escritos de antemano como reingreso del hijo pródigo (el hombre) en la casa del padre (en este caso, del Padre Eterno). La historia es providencialista, porque su desenlace está fijado de antemano.

LA HISTORIA, CIENCIA SUPREMA

Schelling se había adentrado en un nuevo tiempo filosófico, definido por la preocupación por el fenómeno de la historia, si bien analizado desde un punto de vista teosófico. Una visión que fue plenamente desarrollada en una obra posterior, *Las edades del mundo*, escrita entre 1811 y 1815. El plan de este ensayo constaba de tres partes, cada una de las cuales se proponía analizar la significación del igual número de etapas en que se divide el tiempo: el pasado, el presente y el futuro. Juntas conformaban el «sistema de los tiempos». Y como todo «es obra del tiempo», no puede conocerse el presente ni predecirse el futuro sin haber conocido previamente el pasado.

Escribió Schelling que el pasado es conocido, constatado el presente y presentido el futuro. Por ello, a cada uno de

estos tiempos le correspondía un ejercicio: el relato, la exposición y la profecía. Sin embargo, el proyecto tan solo quedó cumplido en su primer tercio.

La historia que Schelling presentó estaba indefectiblemente ligada a la existencia concreta de los hombres, en tanto que devenir, y así se alejaba del idealismo (que preconizaba la posibilidad de ceñir toda la realidad a la actividad especulativa del pensamiento, como hizo Hegel en su *Fenomenología del espíritu*). Por ello, a pesar de su final anunciado (recuérdese que la historia está sometida a la Providencia de Dios, como se acaba de explicar), el decurso histórico es discontinuo en sus sucesos, incluso caprichoso, puesto que su ritmo viene marcado por la perenne elección entre el bien y el mal que sus protagonistas humanos, dotados de libertad, están obligados a realizar.

Lo verdadero es lo hecho

La historia es «ciencia», término que el autor definió a estas alturas como el conocimiento de lo vivo. Volvía Schelling con esta idea a la restrictiva visión de los primeros historiadores griegos, que consideraban su trabajo como testimonio de lo visto u oído por uno mismo (el narrador). Pero también se perfilaba bajo esta posición la impronta del italiano Giambattista Vico (1668-1744), un pensador manifiestamente anticartesiano para quien la historia, como obra de los humanos, era la única ciencia a la cual podía tener el hombre un acceso veraz (*verum ipsum factum*, «lo verdadero es lo hecho», dejó escrito Vico).

Siguiendo con la línea argumental de Schelling, este distinguió entre todas las ciencias una disciplina suprema, el estudio de lo que llamó «lo vivo primigenio», identificable con el más

antiguo de los seres. Se trataba de la historia de Dios (el autor la señaló como tal). A lo cual, más de un lector creerá estar leyendo un dislate, puesto que la historia no es sino crónica de la mudabilidad de las ideas y las acciones de los seres finitos. Pero el filósofo entendió, como se acaba de mostrar, que la divinidad, pese a su condición eterna, no ha sido ajena a un proceso —lo que equivale a un devenir— sujeto a reglas, aunque sean autodictadas. Y, por ello, ese ser vivo primigenio «es una naturaleza».

La ciencia suprema también tenía que caracterizarse por su subjetividad, en tanto que referida a «la materia», y por su formalidad (es decir, la capacidad para expresarse de un modo claro y exacto), aunque esto último permaneciera aún en el terreno de las intenciones; la propia explicación de Schelling había sido de una densidad conceptual un tanto confusa, y por demás de oscuro estilo expositivo. Schelling atribuyó estos defectos a los problemas de comprensión derivados de la dualidad del ser humano, escindido entre la naturaleza y el espíritu. Como ocurría con el alma platónica, el espíritu que habita en el cuerpo posee el recuerdo de las cosas, pero solo puede ser despertado por «el presentimiento y el anhelo del conocimiento» que reposa en la naturaleza. Por lo tanto, la descripción del ser superior no puede realizarse de un modo directo.

Así pues, el acceso a ese conocimiento superior de la historia de Dios solo puede verificarse a través de la especulación filosófica. Schelling sintió en esta época la llamada de la actitud contemplativa, pero desistió de ella porque no analiza ni reconstruye. Por contra, la filosofía en sí misma se le aparecía como una «aspiración a la ciencia». A partir de ese momento intentó plegar sus reflexiones a la Tierra, en una revisión general de su doctrina, a fin de dar con una síntesis definitiva entre el sujeto y la naturaleza... Pero arribó de nuevo más allá

de la experiencia sensible, en el terreno de lo absoluto, accesible tan solo mediante la intuición. Y acabaría otra vez en el campo de la filosofía de la religión, con una interesante fijación por el mito, tomado como primera fase de la especulación filosófica y religiosa.

Capítulo 4

LA INTUICIÓN COMO CONOCIMIENTO VERDADERO

Reacio en su madurez a los planteamientos idealistas, Schelling inició una revisión general de su doctrina, que acabó referida a un estudio de la historia de las religiones, en la que el mito fue incorporado como creencia necesaria, aunque oscura, y la revelación como un don divino que solo es debido a la libre voluntad de Dios.

Schelling era sin lugar a dudas un hombre muy hogareño, amante de la tranquilidad y la paz familiares y de la vida conyugal. En consecuencia, en la época en que redactaba la segunda versión de *Las edades del mundo* decidió remediar su soledad con un tercer matrimonio. La elegida fue Paulina Gotter, una mujer de gran inteligencia que colaboró activamente en sus trabajos filosóficos, como ya había hecho anteriormente Carolina Michaelis. La boda tuvo lugar en 1812. El marido tenía treinta y siete años; la esposa, veinticinco.

Ese mismo año, Schelling se vio envuelto en una agria polémica contra Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), quien ocupaba el cargo de presidente de la Academia de Ciencias de Baviera. Muy influido por el sistema expuesto en la hegeliana *Fenomenología del espíritu*, Jacobi había publicado en 1811 el escrito *Postrimerías*, en el que acusaba a la filosofía schellingniana de ser una perversión de la doctrina de Spinoza, cuyo panteísmo se había trocado en un «ateísmo ideal». Lo cierto es que hablaba de memoria, sin pararse a considerar la evolución doctrinal de Schelling a partir de 1809; de hecho, esgrimió

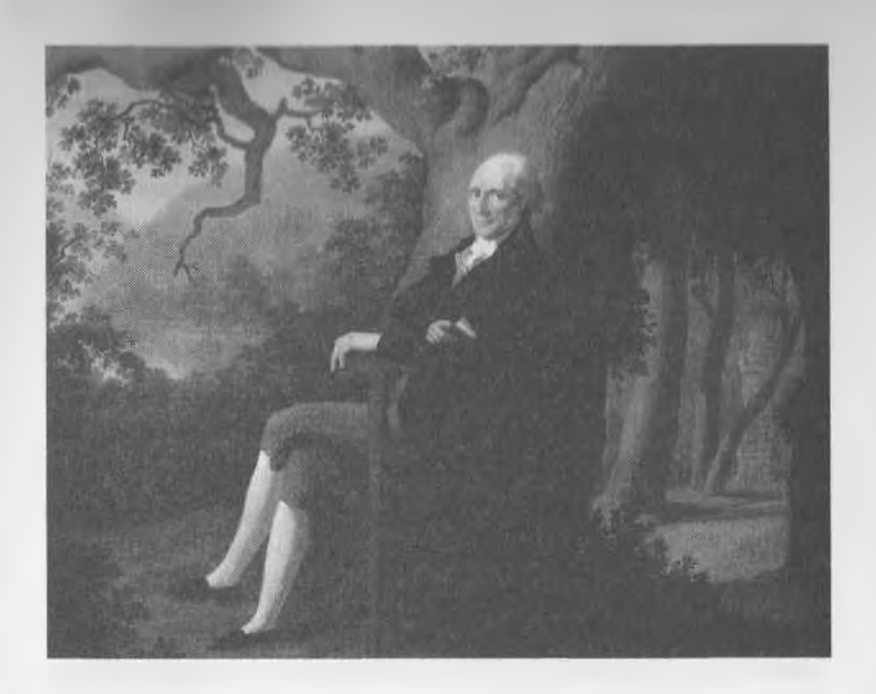
prácticamente los mismos cargos que había lanzado contra Fichte en 1799, pensando tal vez que tendría el mismo éxito que en aquella ocasión pasada, cuando logró la expulsión de la Universidad de Jena del autor de los *Discursos a la nación alemana*, bajo la acusación de ateísmo. Jacobi negaba la posibilidad de que el origen del mundo dependiera de un proceso interno y connatural a un ser superior; su opción, la teísta, entendía que nada puede nacer de su contrario (ya lo había dicho Platón) si no es mediante un acto de creación consciente y voluntario de un ser todopoderoso (el Dios del relato bíblico).

Schelling respondió a la invectiva con una *Memoria del escrito sobre las «Postrimerías» del señor Jacobi y de la acusación por él allí lanzada de un ateísmo intencionadamente engañador y mentiroso*. En esa réplica expuso de nuevo su esquema de identidad entre los procesos del mundo material y los momentos de la vida de la divinidad, regidos ambos por un devenir creativo, basado en el despertar de la autoconciencia.

Schelling se mostró sarcástico y altivo en su respuesta a Jacobi, pues recordaba el ensañamiento con que el presidente de la Academia de Ciencias había tratado en su día a Fichte. Pero la situación de cada uno de los acusados cuando se vieron inmersos en el ojo de huracán de la denuncia era harto distinta, ya que el secretario de la Academia de Bellas Artes de Munich tenía anclajes sociales y políticos mucho más firmes que el defenestrado profesor de Jena. Sin embargo, la polémica, aparte de su acritud, acabaría pasando factura a Schelling, como en su momento se verá.

TIEMPO DE REVOLUCIONES

Mientras Jacobi y Schelling libraban su particular lucha dialéctica, no muy lejos se combatía de verdad, en las calles y con



SCHELLING, SOSPECHOSO DE NIHILISMO

La base de la acusación contra Schelling presentada por Friedrich Heinrich Jacobi —sobre estas líneas, retratado en 1800 por el pintor alemán Ludwig Philipp Strack (1761-1836)— estribaba en que el idealismo, por su condición subjetiva (como despliegue de la conciencia), no podía captar la realidad en su totalidad, y que al intentarlo pecaba de nihilismo, pues no reconocía un fundamento trascendente a la idea del mundo que pudiera justificar la certeza de esta. Aplicando el principio lógico de identidad, Jacobi reprochó a Schelling que de lo infinito no puede derivarse lo finito si no es como un acto de creación voluntaria, protagonizado por un ser consciente y omnipotente. Schelling respondió usando dos viejas pero efectivas categorías aristotélicas: Dios es *omnimoda determinatio*, el total de las manifestaciones en acto del ser, y no deriva de nada indeterminado, sino de un sistema de determinaciones en potencia. Y cual colofón, disparó con las mismas balas de Jacobi: si Dios fuera un ser inmutable, igual a sí mismo, sin devenir, nunca podría haber dado lugar a las cosas finitas.

las armas en la mano, puesto que los alemanes libraban la lucha decisiva contra el emperador Napoleón, cuya buena estrella militar había entrado en su ocaso. A los reveses sufridos por los ejércitos imperiales en España y Rusia, el corso sumó su derrota en la gran batalla de Leipzig, librada entre los días 16 y 19 de octubre de 1813, que enfrentó a los franceses y sus aliados (Gran Ducado de Varsovia, Reino de Italia, Reino de Nápoles, Reino de Sajonia y Reino de Würtemberg) contra las tropas de la Sexta Coalición (Rusia, Prusia, Austria, Suecia, Hesse-Hamburgo y Sajonia). Tras este revés decisivo, las tropas francesas abandonaron el territorio de Alemania y los estados de la pronapoleónica Confederación del Rin quedaron huérfanos de protección ante el albur de los vencedores.

Uno de los países confederados era el Reino de Baviera. A pesar de su antiguo compromiso con Bonaparte, Maximiliano I fue respetado por los vencedores; ahora bien, hubo de firmar el Tratado de Ried, que estipulaba algunas cesiones territoriales en beneficio de Austria.

Gracias a la versatilidad para alinearse en cada ocasión con el bando vencedor, el rey bávaro había logrado librar a sus súbditos del azote de la guerra. Más tarde, durante el Congreso de Viena (1814-1815), gran foro de las monarquías europeas posterior a la derrota definitiva de Napoleón, en cuyas sesiones el canciller austríaco Metternich defendió —y logró— la restitución temporal del Antiguo Régimen en el Viejo Continente, Maximiliano de Baviera consiguió mantener la independencia de su país en el seno de la recién creada Confederación Germánica (1815), asociación de treinta y nueve estados soberanos de lengua alemana que quedaron sometidos al liderazgo político del Imperio austrohúngaro. Prusia quedó fuera del nuevo entramado confederal y desde entonces se convirtió en el contrapeso diplomático y militar del Imperio austríaco.

Schelling permaneció en Munich hasta 1820, año en que decidió trasladarse a Erlangen, cuya universidad —la segunda en importancia de Baviera, después de su homóloga muniquesa— lo había contratado como docente. En esta mudanza pesaron, sin duda, las enemistades contraídas en la capital bávara a raíz de su polémica con Jacobi. Nadie pidió en público que se le reprendiese o castigara (una demanda absurda, ya que el filósofo contaba con la protección del rey Maximiliano), pero la inquina puede manifestarse en actos de público desprecio y animadversión capaces de hacer incómoda la vida a su destinatario. Y más si se tiene en cuenta que Schelling había sustituido a Jacobi, fallecido en 1819, al frente de la Academia de Ciencias de Munich.

Erlangen era una pequeña ciudad del norte de Baviera, cuya vida social dinamizaba su prestigiosa universidad. También se distinguía por su tradición luterana, a pesar de pertenecer a un país mayoritariamente católico (a finales del siglo XVII había acogido a una nutrida comunidad de hugonotes que huían de la persecución religiosa desatada en Francia por el rey Luis XIV). En las aulas locales, Schelling reafirmó el prestigio intelectual que había traído consigo. De hecho, allí se convirtió en toda una eminencia internacional, por cuya actividad se interesaron distintas universidades francesas y británicas. Entre sus alumnos figuraban numerosos extranjeros, llegados a Erlangen expresamente para acudir a sus clases.

Sin embargo, la filosofía schellingniana no podía competir en cuanto a difusión y número de seguidores con el idealismo hegeliano, que se había convertido en la doctrina más extendida en los círculos universitarios alemanes. La primacía académica de su antiguo compañero y amigo no dejaba

de irritarle, por lo menos intelectualmente, de modo que se preparó a conciencia para presentarle la batalla final en el campo de las ideas.

La Revolución de 1820: el inicio de un ciclo

Desde Erlangen y a distancia, como había ocurrido con las guerras napoleónicas, Schelling asistió al estallido de la Revolución de 1820, primer evento del ciclo de revoluciones liberales europeas de la primera mitad del siglo XIX.

El ya citado Congreso de Viena había redibujado el mapa de Europa siguiendo tres principios rectores: la legitimidad dinástica, con la restauración de los monarcas destronados durante el período napoleónico; el mutuo apoyo entre las coronas continentales para luchar contra el liberalismo y el nacionalismo, ideologías de cariz democrático, negadoras de los privilegios y derechos tradicionales de la institución monárquica; y el mantenimiento de un equilibrio diplomático y militar que evitara la consolidación de una nueva potencia beligerante, como había ocurrido con la Francia de Napoleón. Para mantener lo acordado se creó la coalición militar denominada Santa Alianza (1815), integrada por Austria, Prusia y Rusia.

A pesar de la vigilancia de la Santa Alianza, en 1820 estalló en el sur de Europa (España, Italia y Portugal) un movimiento insurgente de cariz liberal. En Alemania, al poso liberal se unió el sentimiento nacional que Fichte había promovido con sus *Discursos a la nación alemana* (1807-1808). Los revolucionarios alemanes pretendían la disolución de la Confederación Germánica y la creación de un solo Estado alemán, dotado de leyes renovadas que acabasen con los ordenamientos jurídicos del Antiguo Régimen. La Confederación respondió con encarcelamientos de opositores y medidas de censura.

Relevo en el trono de Baviera

Aunque la monarquía bávara, como ya se dijo, había dado muestras de un talante reformista, los aires revolucionarios tampoco eran de su agrado. Además, Baviera estaba atada a compromisos políticos con la Confederación Germánica cuyo incumplimiento podía dar lugar a una intervención armada de la Santa Alianza. Por otra parte, la gran aspiración de unidad nacional del liberalismo alemán tampoco debía de ser muy del gusto del rey Maximiliano I, en tanto que opuesta a sus intereses dinásticos. En tales circunstancias, el monarca bávaro supo combinar los gestos de moderación y aperturismo político con la represión de los elementos revolucionarios que actuaban en sus dominios.

Maximiliano logró sobrevivir a todas las insidias de su tiempo. Falleció en su real lecho, el 13 de octubre de 1825. A juicio de algunos, su óbito podría haber alejado definitivamente a Schelling de Munich, pero no fue así, puesto que el primogénito y sucesor del finado, el príncipe Luis, era el mismo joven —para entonces ya no tanto, pues contaba cuarenta años de edad— que había asistido entusiasmado al discurso pronunciado por el filósofo en 1807, con ocasión del cumpleaños del difunto rey. Por otra parte, el predicamento académico del pensador de Leonberg, confirmado en las aulas de Erlangen, hizo que la sociedad muniquesa reconsiderara el error de haber permitido su marcha. Y esa rendición de cuentas favoreció la decisión del nuevo soberano, Luis I, quien dedicó sus esfuerzos a traerlo de nuevo a la corte. Así ocurrió en 1827, cuando el filósofo se reintegró en la ciudad bávara como catedrático de la universidad local.

Entronizado en 1825, Luis I emprendió la reforma política del reino promulgando una nueva Constitución, de talan-

te liberal moderado y más garantista que la anterior, con la que pretendía sosegar los ánimos sociales del país. El nuevo ordenamiento favoreció la libertad de pensamiento y cátedra, de modo que Schelling pudo exponer sus ideas sobre la divinidad sin el temor a ser acusado de cualquier tipo de desvío doctrinal con respecto a las Escrituras. Y con la libertad de expresión llegó para el filósofo el relumbrar de su fama, con un éxito de asistencia a sus clases semejante o superior al que ya había cosechado en Erlangen.

Luis I concedió a Schelling la distinción de «Von», que le acreditaba como miembro de la nobleza, aparte de darle un puesto entre sus consejeros políticos. Bajo su reinado, el filósofo de Leonberg accedería también a la presidencia de la Academia de Ciencias de Munich y al cargo de conservador de las colecciones públicas (museos) de Baviera, además de ejercer como profesor de filosofía del príncipe heredero (el futuro rey Maximiliano II).

Por las mismas fechas, el pensamiento schellingniano tuvo en Francia un difusor entusiasta, Victor Cousin (1792-1867), fundador de la llamada Escuela Ecléctica, cuyos fundamentos filosóficos se basaban en la fusión de las doctrinas de Descartes, Kant y la Escuela Escocesa del siglo XVIII (con sus ideas acerca de la capacidad moral innata del ser humano). Fue Cousin tan buen propagandista que la Academia Francesa de Ciencias Políticas y Morales quiso distinguir a Schelling como miembro de honor de la institución.

Otra vez la revolución

Tras diez años de aparente paz civil, si bien tachonados de conspiraciones de elementos burgueses y represión gubernamental, el pueblo de París se alzó en armas en julio

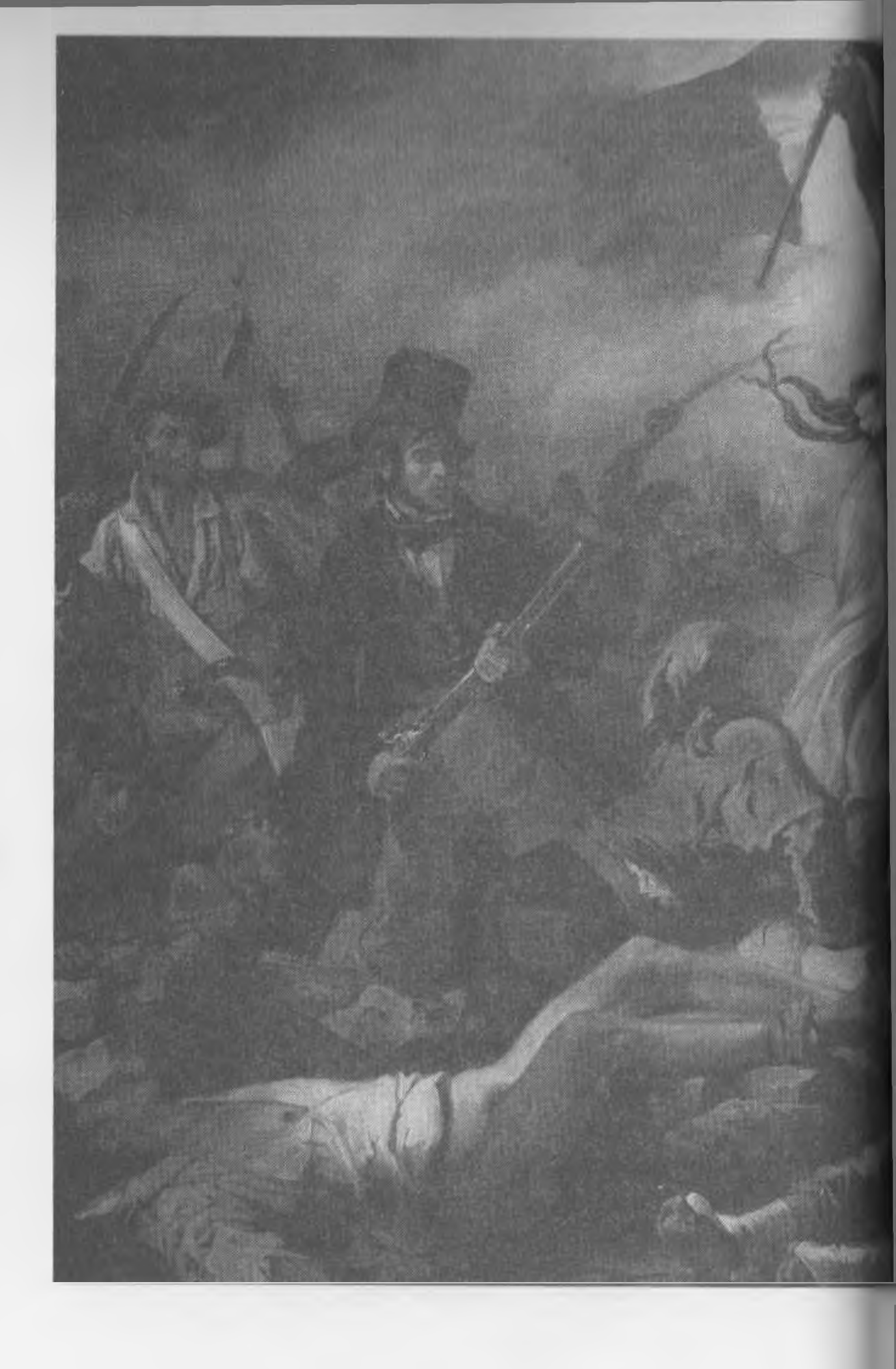
de 1830 contra la monarquía borbónica impuesta por el Congreso de Viena y encarnada en la persona de Carlos X. Al rápido triunfo de la insurgencia siguió la instauración en Francia de una monarquía constitucional de orientación liberal. El ejemplo de esta victoria llamó a la revuelta a los liberales de toda la Europa continental, con desigual seguimiento y suerte en los diferentes países.

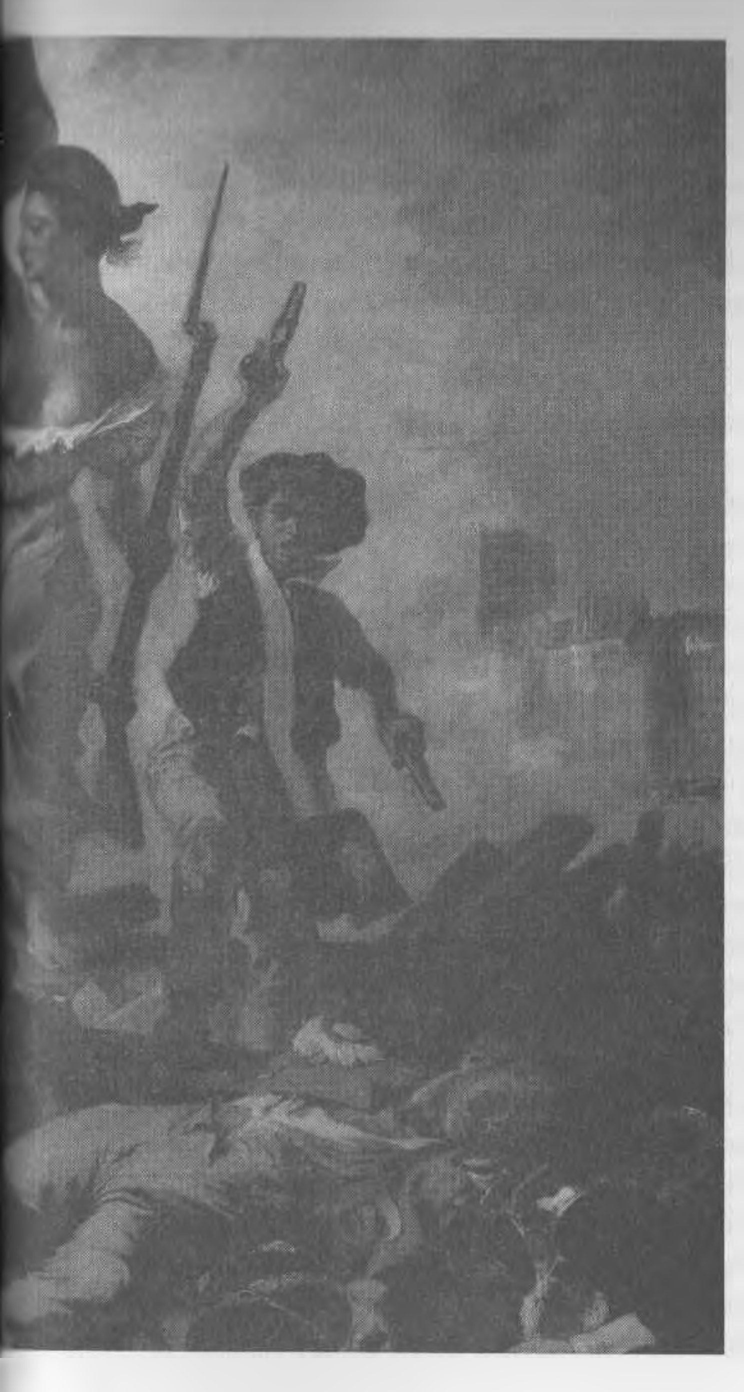
En el marco de la Confederación Germánica, de nuevo se registraron levantamientos de estudiantes que recibieron la enérgica respuesta policial de sus respectivos estados. Las dos potencias alemanas, Prusia y Austria, se oponían a cualquier cambio político y olvidaban de inmediato sus diferencias cuando se trataba de mantener el *statu quo* vigente.

Pero ¿cuál era la posición del consejero real Schelling ante estas circunstancias históricas?

Se recordará que el filósofo de Leonberg había sido en su juventud un firme partidario de la Revolución francesa. Por entonces, su pensamiento estaba centrado en las ideas de racionalidad universal y progreso defendidas por la Ilustración. Pero se ha visto a lo largo de estas páginas que, con el paso de los años, su pensamiento evolucionó hacia un misticismo irracionalista, aunque sin perder de vista el horizonte de la libertad (es decir, la capacidad de distinguir entre el bien y el mal) como atributo esencial del ser humano. Se sabe igualmente que los *Discursos a la nación alemana* de Fichte le causaron una honda impresión, sobre todo por lo que respecta a la colectividad —en este caso, la nación— como medio ideal y condición de posibilidad para que el individuo desarrolle sus mejores cualidades, incluida esa libertad que se acaba de mencionar.

Así pues, muchas de las reivindicaciones enarboladas cual banderas por los revolucionarios podían haber sido compartidas por Schelling, pero el ejemplo servido por la Revolución





La libertad guiando al pueblo en las barricadas (1830), lienzo del francés Eugène Delacroix (1798-1863), fue pintado como homenaje a la sublevación del pueblo de París contra la monarquía borbónica en julio de 1830, y se ha convertido en un símbolo no ya de aquel movimiento revolucionario —extendido a buena parte de Europa a partir de aquellas jornadas de revuelta— sino en general de todo levantamiento popular en pos de la justicia y la libertad.

francesa, que había pervertido su espíritu emancipador original en la época del Terror, condicionaba de modo inexorable la opinión que el filósofo podía concebir de cualquier intentona insurgente. Como en el caso de Hegel, su posición de madurez estuvo siempre del lado del despotismo ilustrado, que al fin y al cabo fue la línea política seguida con mayor o menor fidelidad tanto por Maximiliano I como por Luis I de Baviera.

LA DIVINIDAD, OBJETO FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA

En 1834, fracasado ya el huracán revolucionario, Schelling recibió el encargo de escribir el prólogo a la edición alemana de los *Fragmentos filosóficos* de su amigo y admirador Cousin. En dicho redactado, el filósofo de Leonberg especificó sus críticas a Hegel, y algunos de esos reparos conceptuales fueron más tarde reproducidos por dos pensadores de cariz tan distinto como el danés Søren Kierkegaard (1813-1855), religioso y existencialista, o el alemán Karl Marx (1818-1883), materialista e historicista. Sobre todo, su invectiva apuntaba contra la pretensión hegeliana de contener toda la realidad en una idea o concepto, cuando el origen de este es la propia realidad, y no al revés. El concepto solo es el elemento lógico que destapa las contradicciones que enfrentan a las cosas; su utilidad estriba en mostrar el movimiento de la realidad, su cambio a través de la negación y la confrontación, pero no sirve para afirmar cómo se han creado las condiciones positivas de la existencia. Por ello, una idea o concepto —la abstracción de un aspecto de la realidad— puede dar lugar a otro concepto, pero nunca a un hecho real.

Esas críticas fueron replanteadas y ampliadas tanto en las lecciones sobre historia de la filosofía dictadas dos años más tarde (1836) en la Universidad de Munich, como en varios

escritos schellingnianos posteriores. De la naturaleza se podía pasar a la lógica mediante un proceso de abstracción, pero de la segunda no podía pasarse a la primera. Las categorías de la lógica no están relacionadas con la realidad exterior (la naturaleza), sino con las estructuras originales de la percepción humana. La lógica solo ilustra el modo de pensar de la especie, los aspectos estructurales que la mente aplica a las sensaciones captadas a través de los sentidos. Por muy bueno que sea el retrato de una persona, carece de respiración, olor, movimiento... No es esa persona. Es absurdo llamarle por su nombre, darle la mano, besarle. La representación nunca crea la realidad. Por lo tanto, y siempre a juicio de Schelling, Hegel había invertido los términos adecuados de la filosofía. Y cuando asignó a la lógica una función que no le correspondía, quedó atrapado en la misma red que su ambición había lanzado.

[Dios es] la causa que de un modo general y en todo el proceso cósmico otorga la victoria a lo subjetivo sobre lo objetivo.

Exposición del empirismo filosófico

Perseverando en la relación objeto-concepto, la atención de Schelling recaló igualmente en aspectos de la filosofía anterior a Hegel, como por ejemplo la polémica entre el racionalismo cartesiano (la doctrina de Descartes y sus seguidores, según la cual la razón tiene primacía gnoseológica sobre la experiencia sensible, al ser la única facultad capaz de acceder al conocimiento verdadero partiendo de ciertas ideas innatas) y el empirismo (corriente filosófica que circunscribía el origen de cualquier conocimiento a la experiencia sensible). Ante esta diatriba, que animó la reflexión epistemológica y metafísica de la modernidad, Schelling se inclinó en favor de la experiencia; al fin y al cabo, ¿las ideas innatas de Descartes no eran otra forma apriorística sin conexión con la realidad, al estilo del concepto hegeliano?

En estas disquisiciones estaba cuando llegó a la conclusión de que la razón ni siquiera podía dar cuenta de su propia realidad. La pregunta acerca del porqué de la razón —¿por qué pensamos siguiendo el proceso conocido como raciocinio, y no otro distinto del mismo?— carece de respuesta. Ni siquiera desde el punto de vista de la ciencia puede resolverse el enigma, porque la teoría de la evolución y la moderna genética, además de otras disciplinas experimentales de sólido fundamento, pueden contribuir a explicar con precisión el proceso filogenético por el cual la especie humana apareció dotada de racionalidad, pero escapa al ámbito de todas ellas la pregunta sobre la causa última, el porqué es racional el ser humano... A no ser que de nuevo acudamos a la intervención de un Dios trascendente, a cuya voluntad se deba la posesión del don de la razón, y al que Schelling denominó «Señor del ser» en su *Exposición del empirismo filosófico* (1836).

De Munich a Berlín

Ningún revés más iba a darle a Schelling la vida en Munich, donde disfrutaba de una popularidad poco común para un cultivador de la filosofía, ni se enturbiaron jamás sus relaciones con el rey bávaro. Sin embargo, el pensador de Leonberg tenía la íntima aspiración de impartir su doctrina en el sanctasanctórum del hegelianismo, la Universidad de Berlín, donde el maestro suabo había alcanzado la cúspide de su prestigio intelectual.

Méritos filosóficos aparte, Hegel también había sido el principal propagandista del régimen prusiano (aún inspirado en el despotismo ilustrado), que incluso llegó a considerar como cima del devenir político en sus *Lecciones sobre la filosofía de*

la historia universal, confeccionadas a base de los apuntes de sus clases. Según dicho texto, el Reino de Prusia había alcanzado un razonable equilibrio entre el orden y la libertad.

A pesar de las muchas desavenencias que le separaban de Hegel, Schelling coincidía con él en su admiración por los logros modernizadores del rey Federico Guillermo III de Prusia, a quien sucedió en 1840 su hijo Federico Guillermo IV (1795-1861). Otro factor propicio para que aceptara sin vacilar la invitación de sumarse al plantel académico de la Universidad de Berlín, adonde se mudó en 1841. Cabe decir, sin embargo, que nunca rompió sus lazos personales ni con la casa real de Baviera ni con las amistades e instituciones de Munich, pues frecuentemente se desplazaba a la ciudad bávara para impartir conferencias y clases.

Federico Guillermo tenía fama de poseer una aguda inteligencia y un fino sentido de la ironía, dotes que acentuaba una vasta cultura humanística. El monarca inició su reinado con algunas medidas de talante progresista, como una amnistía para los presos políticos, la supresión de la censura de imprenta y la proclamación de la libertad de culto. También propició la preparación de una dieta (Parlamento) nacional, pero el proyecto quedó sin culminar. En realidad, la personalidad del rey era tan compleja como rápida su capacidad para adaptarse a las circunstancias; aunque sus ideas eran conservadoras, le unía a los revolucionarios el espíritu nacionalista, alimentado por las lecturas de Herder, Fichte y Goethe, y que el propio Schelling también compartía.

Hacia Dios contra Hegel

En sus primeras lecciones berlinesas, Schelling sostuvo que la filosofía hegeliana debía reflexionar sobre la este-

rilidad de su despliegue lógico y optar por la supremacía de los hechos; trocar la posibilidad por la realidad. A la primera se debe la «filosofía racional», o «negativa», y a la segunda la «filosofía positiva». Solo esta última aporta conocimiento sobre la existencia, porque, al fin y al cabo, la razón de que las cosas existan resulta siempre mucho más atractiva que la razón por la cual las cosas son de un modo determinado:

> Que exista una ciencia que responda a esa pregunta y nos quite la desesperación, es sin ninguna duda una exigencia acuciante y necesaria no de este o aquel individuo, sino de la misma naturaleza humana. Ahora bien, ¿qué otra ciencia es capaz de hacerlo fuera de la filosofía? Las otras ciencias conocidas entre los hombres o inventadas y desarrolladas por ellos tienen todas su tarea concreta y ninguna responde a esta última y universal pregunta. [...] Si no puedo responder a aquella última pregunta, todo lo restante se me hunde en el abismo de una nada sin fondo.

Lo que Schelling daba por evidente es que el origen del ser, de lo dado realmente, no puede ser una idea sino otro ser realmente existente («¿por qué hay en general algo? ¿Por qué no hay más bien nada? A esta pregunta no puedo responder con puras abstracciones al margen del ser real»). Y ese ser realmente existente solo puede entenderse como Dios, el cual, omnisciente, «tiene relación no solo con el ser de la idea sino con el ser de fuera de la idea»: «Dios, lo que se llama realmente Dios [...], es solo aquel que puede ser creador, que puede empezar algo, que por lo tanto existe por encima de todo, que no es una pura idea de la razón». De este modo, la divinidad se había convertido en el objeto fundamental de la filosofía.

Pero esa divinidad de la que hablaba Schelling era, recuérdese, un absoluto trascendente y creador, no ya aquel todo de la filosofía de la identidad, del cual —y de algún modo— dimanaban los seres del mundo fenomenológico, y que más se parecía al «panteísmo idealista» que ahora atacaba en sus críticas a la doctrina de Hegel. El mismo que Jacobi le había adjudicado a Schelling años atrás de un modo tan atrevido, sin atender a la evolución de su pensamiento.

De esta manera, el pensamiento final de Schelling acabó siendo una reacción contra la filosofía en que se había formado intelectualmente, el idealismo, a la que descalificó con rotundidad en un discurso pronunciado ante la Academia de Ciencias de Berlín bastantes años después de la publicación de la *Exposición del empirismo filosófico*, el 17 de enero de 1850. Entre otros denuestos, Schelling advirtió en esa ocasión sobre la difusión de «un mal universalmente extendido en la nación alemana», el cual era «la prevalencia otorgada al pensamiento sobre el ser, a la esencia sobre el hecho». Un defecto de perspectiva que despreciaba la complejidad de la existencia. Por supuesto, los filósofos alemanes no eran conscientes de su yerro, ya que su nación había sido «felizmente adornada por Dios de una inquebrantable autosatisfacción». En resumidas cuentas, Hegel y sus seguidores «se ocupan largamente de la esencia en una situación sin preocuparse del hecho».

La historia de la revelación

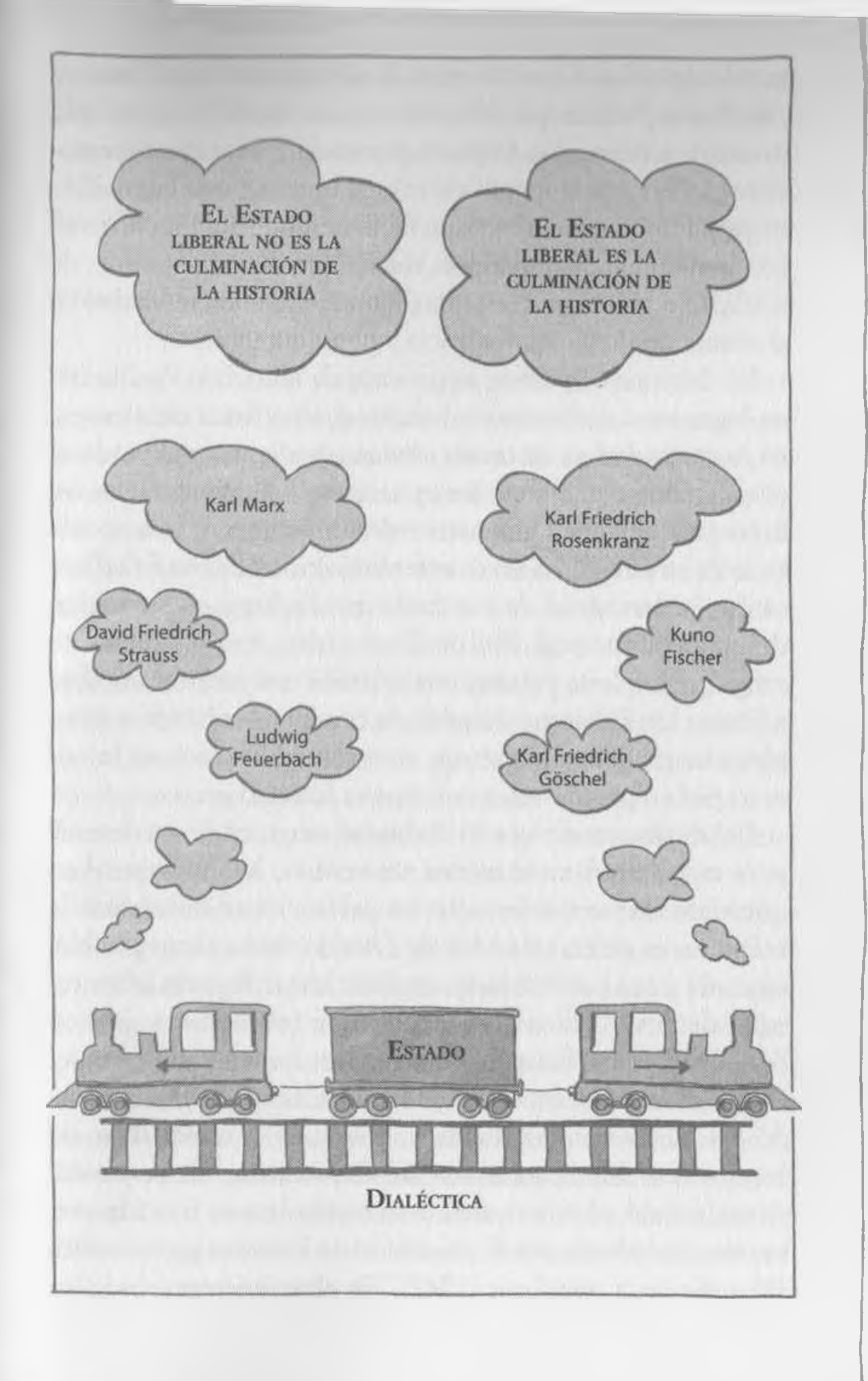
En sus lecciones de Berlín, Schelling volvió al análisis de esa potencia primitiva de la divinidad, el puro poder-ser que se identificaba como el elemento natural de Dios, y que era el

INTERPRETACIONES PARA UNA FILOSOFÍA TRIUNFANTE

Ni las invectivas de Schelling ni el prestigio que su docencia habían adquirido en toda Europa pudieron impedir que la filosofía de Hegel se consolidase como la doctrina principal del pensamiento del Viejo Continente, a pesar de que sus propios seguidores participaron en la labor de despojar al hegelianismo de sus contenidos idealistas originales, para adaptarlos a la realidad histórica y social, sirviéndose de un modelo dialéctico que consideraban válido a efectos epistemológicos. Así, el hegelianismo surgió como corriente filosófica a partir de la temprana muerte del maestro suabo (1831); su área de influencia principal fue Alemania, pero pronto se extendió a otros países europeos y americanos. Y una doctrina tan rica conceptualmente no podía menos que contar con intérpretes de lo más diverso (e incluso opuestos entre sí), por lo que se habló pronto de «derecha» e «izquierda» hegelianas; en concreto, a raíz de la publicación de *Vida de Jesús* (1835), un ensayo de David Friedrich Strauss (1808-1874) de inspiración racionalista, en el que se consideraba buena parte de lo narrado en los Evangelios como episodios míticos.

La disputa: derecha e izquierda

Como reacción surgió un grupo de carácter teísta que hizo una lectura reaccionaria de la filosofía de Hegel (su derecha), y del cual formaban parte Georg Andreas Gabler (1786-1853), Karl Friedrich Göschel (1781-1861), Karl Friedrich Rosenkranz (1805-1879) y Kuno Fischer (1824-1907), entre otros pensadores; su interpretación era espiritualista, tanto como conservadoras sus ideas en el ámbito político. Frente a ellos se alinearon los «jóvenes hegelianos» (la izquierda), quienes subrayaron los elementos conceptuales de crítica de la realidad histórica, política y social presentes en la filosofía hegeliana. Representantes destacados de esta visión fueron Max Stirner (1806-1856), Bruno Bauer (1809-1882) y Ludwig Feuerbach (1804-1872), quien se distinguió por sus críticas a la alienación intelectual provocada por las creencias religiosas. Marx simpatizó en un principio con la izquierda hegeliana, pero se separó de ella por el carácter abstracto de sus críticas, que él concretó en el materialismo dialéctico.


EL ESTADO LIBERAL NO ES LA CULMINACIÓN DE LA HISTORIA
EL ESTADO LIBERAL ES LA CULMINACIÓN DE LA HISTORIA
Karl Marx
Karl Friedrich Rosenkranz
David Friedrich Strauss
Kuno Fischer
Ludwig Feuerbach
Karl Friedrich Göschel
ESTADO
DIALÉCTICA

poso original del cual brotaba la subjetividad (autoconciencia) divina. Sería imposible creer en una deidad que no fuera necesaria y eterna con respecto al mundo y, a la vez, autoconsciente y libre con respecto a sí misma (aunque, una vez más, la mermada inteligencia humana tienda a identificar esa libertad con la ausencia de restricción, tratándose, por el contrario, de fidelidad a la norma que la inteligencia superior se ha dado a sí misma desde su omnisciencia y plena autonomía).

La «historia» de Dios, su proceso de autocreación, no tiene lugar en una dimensión temporal, sino fuera del tiempo, en la eternidad de la mente divina, que contempla todo el proceso como si de un juego se tratara (o mejor, como si fuera una película en la mente de su director, o una novela en la de su autor). La única referencia indicada por Schelling es que ocurre antes de esa caída que da lugar a la creación del mundo material. Sin un Dios activo «no puede haber religión, pues esta supone una relación real entre el hombre y Dios». Un Dios que después de revelarse a sí mismo en su plena magnificencia se revela ante el ser humano —y lo salva— por su propia voluntad, que es libertad pura.

Del mismo modo que la divinidad necesitó de un devenir para manifestarse a sí misma tal cual es, los humanos han quemado etapas intelectuales en perfeccionar su conciencia religiosa, es decir, una idea de Dios lo más exacta posible, ajustada a sus posibilidades cognoscitivas. En esta labor resultó decisiva la filosofía positiva, que también es —afirmó Schelling— una filosofía histórica, en tanto que aborda el desenvolvimiento mundano de la revelación divina: se ocupó del hinduismo, el budismo, el islam y, por supuesto, de las distintas manifestaciones del cristianismo. Y en ese decurso, señaló, el mito había desempeñado una función sustantiva, estudiada por el pensador de Leonberg en su obra *Filosofía de la mitología* (1842). En ella tuvieron cabida los

mitos fundacionales de la India y Asia central, las creencias del antiguo Oriente y los misterios dionisíacos, y en todas estas manifestaciones de espiritualidad buscó las raíces de religiones posteriores.

El origen de los mitos

Schelling calificó de empírico este nuevo proyecto (el de someter a análisis la historia de la revelación), en tanto que hizo servir para ello datos concretos, las noticias de las crónicas y los estudios previos que ilustraban el desarrollo de las creencias religiosas. Y en vista de lo averiguado podría decirse que la historia de la conciencia religiosa se cifra en una nueva teogonía, la materialización del devenir absoluto.

Sin embargo, la pesquisa de Schelling, por muy empírica que pretendiese ser, estaba determinada por el principio metafísico de las tres potencias divinas (recuérdese: la naturaleza original, la autoconciencia que le sigue y la síntesis sujeto-objeto entre las dos anteriores), que vio reproducido en las mitologías antiguas, tanto de Oriente como de Occidente, y en el dogma cristiano de la Santísima Trinidad.

Resulta evidente que los mitos precedieron a la revelación. No hay que considerarlos, a juicio de Schelling, como construcciones caprichosas de la imaginación humana, sino que su origen es mucho más profundo, por así decirlo. Surgen por obra de «un proceso necesario», pero originalmente inconsciente, de aprehensión del hecho divino. Les falta, por tanto, la virtud de una «voluntad absolutamente libre», la de Dios cuando quiso manifestarse a la humanidad. Porque el mundo «no es una consecuencia lógica de la naturaleza de Dios», ya que podría no existir si no hubiera mediado el concurso del amor divino.

Así, los mitos son visiones degradadas de lo divino; o mejor dicho, las únicas visiones que el ser humano puede alcanzar por sí mismo partiendo del triste instrumental de sus sentidos y su capacidad intelectual. Pero ello no es óbice para que los mitos paganos incorporen ideas y representaciones que son anticipación de la verdad transmitida a los humanos por designio divino. Las creencias míticas anticipan la necesidad de espiritualidad que siempre ha caracterizado al ser humano. Razón por la cual tanto la mitología como la creencia revelada son formas del sentimiento religioso, y ambas pueden ser integradas en una categoría común.

La religión mitológica llegó antes. Con ella tenemos una religión ciega, no libre y no espiritual.

Filosofía de la mitología

El cristianismo, cúspide de las religiones

La revelación tuvo sus fases. Dios se presentó a Moisés en el monte Sinaí y le dio su decálogo. Luego prometió al pueblo hebreo la llegada de un mesías, que se hizo carne en Jesucristo. Recuérdese que Schelling había vuelto a la religión teísta de sus mayores, por lo que no podía preterir el sentido más humano de la revelación, como fue la vida del Nazareno. En la historia de la religión, el cristianismo suponía, a juicio del filósofo de Leonberg, la meta culminante de la conciencia religiosa; la verdad de la mitología en todo su esplendor. Y también en la plenitud de su valor empírico, pues Schelling tomó la encarnación del Padre en su hijo Jesús como un hecho de innegable veracidad histórica. Teología y ciencia social se daban así la mano, para mayor loa de la Revelación.

De todos modos, entre el mito y el cristianismo no existió ningún proceso de derivación orgánica ni lógica; uno y otro

fenómenos no estaban unidos por ningún principio de necesidad. El mito, sí, era un efecto necesario de una causa genuinamente humana, pero la revelación solo tuvo lugar por la voluntad libre de Dios, sin relación con cualquier tipo de condicionante. El ser absoluto no se ajustaba a medidas ni determinaciones. A nivel teológico, el cristianismo era señero frente al mito por su origen revelado (libre) y, en el ámbito gnoseológico, porque representaba la retirada de los velos con que la inopia humana desvirtuaba la imagen divina.

Schelling se ocupó también de la historia del cristianismo. Y como en el caso de sus reflexiones sobre ese absoluto oculto en el abismo, fuertemente influidas —si no directamente tomadas— de los escritos de Jakob Böhme, su teoría de las edades de la fe cristiana fue deudora del franciscano italiano Gioacchino da Fiore (1135-1202), quien terció el decurso histórico de la humanidad en las edades del Padre (desde la creación del mundo hasta el nacimiento de Cristo, larga época de furia y miedo al castigo), el Hijo (iniciada con el nacimiento de Cristo, era de la fe y la esperanza) y el Espíritu Santo (que con principio en 1260, según cálculos místicos de Da Fiore, hubiera traído consigo la fraternidad y la paz). Una vez comprobado el yerro profético del italiano, Schellling adaptó su modelo del siguiente modo: en la primera edad, de san Pedro, predominaron las nociones de derecho y autoridad, encarnadas por la iglesia, y que el filósofo relacionó con la figura del Dios Padre; en la segunda, definida por la Reforma protestante, el cristianismo asimiló un ideal de libertad del que es garante el Hijo, puesto que su sacrificio hizo posible que la salvación dependa tan solo de la fe del sujeto; y la tercera o de san Juan, que Schelling daba por futura, supondría la síntesis entre derecho y libertad (¿tal vez una visión utópica de la reunificación de todas

las confesiones cristianas?), que haría imperar el amor divino representado por el Espíritu Santo. En suma, las fases de esta historia reproducen los momentos de la vida interna de Dios ya expuestos con anterioridad.

TIEMPO DE DECADENCIA

Las lecciones de Berlín contaron entre sus asistentes con lo más granado de la intelectualidad alemana de la época: allí estuvieron los filósofos Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), Karl Ludwig Michelet (1801-1893) y David Friedrich Strauss; los historiadores Leopold von Ranke (1795-1886) y Jacob Burckhardt (1818-1897), el jurista Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) y el lingüista Wilhelm von Humboldt (1767-1835), entre otros personajes. Y entre los jóvenes alumnos, tres nombres habrían de destacar en el futuro: el filósofo danés Søren Kierkegaard (ya citado), precursor del existencialismo; el empresario y filósofo Friedrich Engels (1820-1895), estrecho colaborador de Marx; y el revolucionario ruso Mijail Bakunin (1814-1876), figura rutilante del anarquismo decimonónico. Un auditorio inicialmente repleto que, para decepción de Schelling, fue perdiendo aforo a lo largo de los cuatro años siguientes, de modo que el filósofo decidió interrumpir su docencia antes de iniciarse el curso de 1845-1846.

Quizás el mejor exponente de la decepción final a que condujeron aquellas lecciones estuvo representado por Kierkegaard, quien había acudido a Berlín atraído por las críticas de Schelling a Hegel. Sin embargo, tras asistir a sus clases declaró por carta a su hermano Peter que el filósofo de Leonberg decía «tonterías insufribles». A juicio del danés, la filosofía positiva había dado paso a una religión filosófica

que sustituía la fe, esencia del cristianismo, por un discurso del entendimiento que se afanaba en explicar los contenidos inexcrutables de la revelación. En suma, un ejercicio conceptual semejante al de Hegel, aunque con otra orientación.

La Revolución de 1848

Parece ser que esta deserción de alumnos, perceptible al principio como un goteo, masiva posteriormente, provocó en Schelling una dolorosa decepción. Por suerte, otras satisfacciones le correspondían, como las que le otorgaba su destacada posición social, y también las de la vida familiar, de la que siempre había sido amante pese a sus muchos períodos de ensimismamiento y dedicación a la actividad intelectual.

Tal vez sospechaba el filósofo, a la vista de la creciente complejidad del panorama social de su tiempo, que el mundo en el que se había criado, contra el que se alzó en su juventud y con el cual se había reconciliado más tarde, la Europa del despotismo (zafio o ilustrado), estaba a punto de desaparecer para siempre.

Así ocurrió tras los sucesos de 1848. Las revueltas de 1820 y 1830 apenas fueron preludios fallidos del gran movimiento revolucionario que envolvió en ese año la práctica totalidad de Europa (salvo excepciones como el Reino Unido y España, y las posesiones del Imperio otomano). En esa tercera entrega de la saga insurgente, a las ya tradicionales reivindicaciones del liberalismo se sumó la acción de las prístinas organizaciones de una clase obrera en firme proceso de consolidación social, como consecuencia de la Revolución industrial que había tachonado el mapa del Viejo Continente con explotaciones mineras, líneas de ferrocarril y factorías de diversa índole. El resultado de esa suma de agentes fue el

fin definitivo del orden conservador impuesto por el Congreso de Viena en la Europa continental.

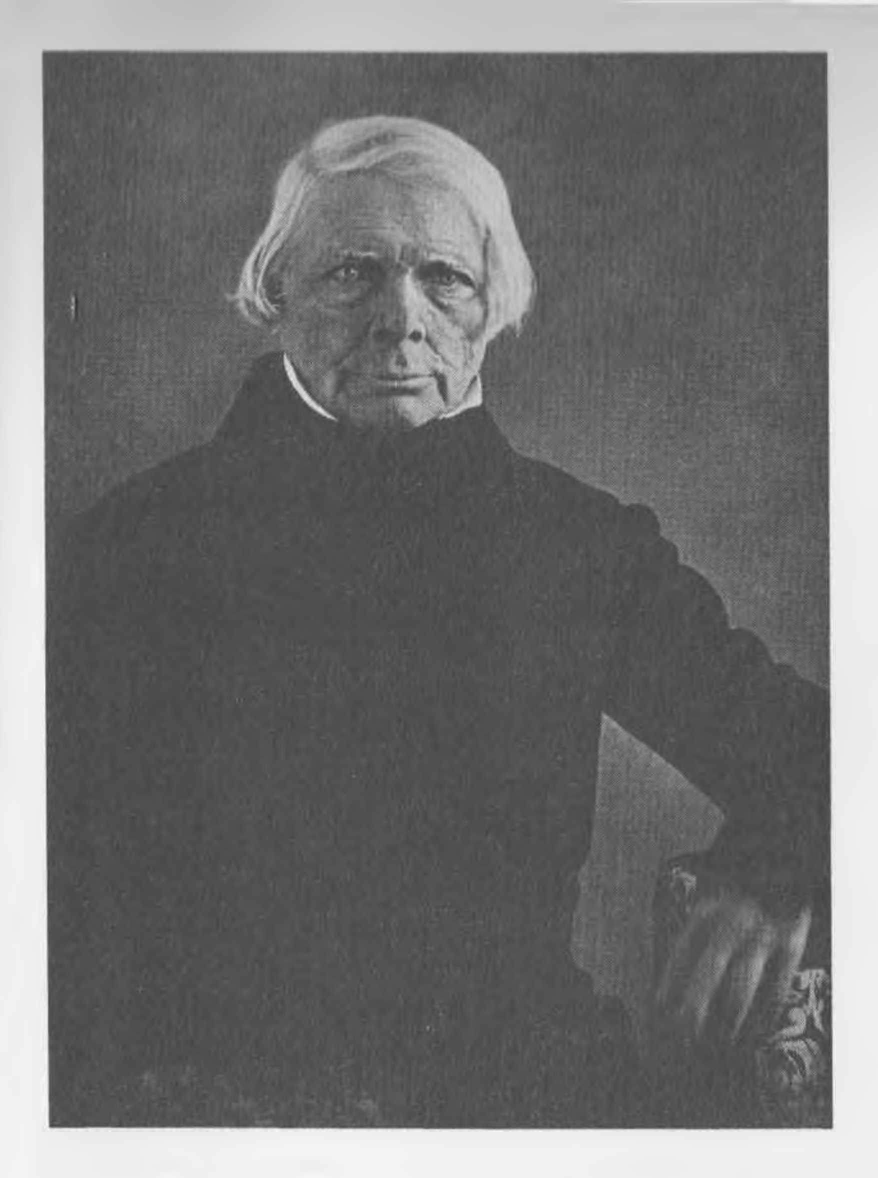
El movimiento conocido como *Märzrevolution* (revolución de marzo) prendió como un reguero de pólvora en la Confederación Germánica. Y los principales incidentes tuvieron lugar en Berlín, la capital prusiana, donde Federico Guillermo dio instrucciones a las tropas de no reprimir por la fuerza al pueblo. Sin embargo, las algaradas callejeras dieron paso a la violencia, y el enfrentamiento entre revolucionarios y soldados se extendió por toda la ciudad. Llevado en aras de sus convicciones nacionalistas, el rey optó por favorecer a los inspiradores de la protesta, de modo que el 21 de marzo de 1848 atravesó Berlín llevando consigo la bandera tricolor alemana, acción que logró pacificar las protestas.

Peor suerte corrió el otro monarca protector de Schelling, Luis I de Baviera, quien se vio forzado a abdicar en la persona de su hijo mayor, Maximiliano II.

Bad Ragaz, última estación

En 1850, Schelling se vio envuelto en un pleito judicial contra el teólogo Heinrich Paulus, quien a la sazón era paisano suyo, nacido también en Leonberg. Habían colaborado en el período de Jena y no se les conocía enemistad, pero la relación se quebró cuando Paulus publicó lo que en la actualidad se conocería como una «edición pirata», sin consentimiento del autor, de las lecciones berlinesas sobre mitología y religión. El filósofo fracasó en su intento de retirar el texto de la circulación, como también de que su difusor fuera castigado por la justicia.

Este enfrentamiento dejó a Schelling anímicamente exhausto, así que decidió tomarse una temporada de descanso



Esta es la última imagen que se conserva de Friedrich Schelling, un daguerrotipo (pionero de los procedimientos fotográficos sobre placas de plata, que exigía un gran tiempo de exposición del objeto a reproducir) que fue tomado en febrero de 1848 en Berlín, apenas un mes antes de que estallara en Alemania la Revolución de 1848. Aún faltaban seis años para el fallecimiento del filósofo, y las vicisitudes de su tiempo poco parecían influir en la temática de sus reflexiones, que por entonces estaban centradas en el análisis del mito como manifestación de la religiosidad.

en Bad Ragaz (Suiza), una acogedora ciudad balneario al pie de los Alpes, donde le sorprendió la muerte el 20 de agosto de 1854, a los setenta y cinco años. Al parecer, su agonía fue breve pero intensa.

Fallecido en una comunidad católica, donde no había ningún clérigo luterano, el párroco se encargó del oficio de difuntos. Los despojos del filósofo recibieron sepultura en el cementerio local, donde poco después fue erigido un pequeño monumento a su memoria. Sobre la piedra podía leerse: «Al primer pensador de Alemania».

Glosario

Abismo (*Ungrund*): el ser divino anterior a todo lo existente, que precede a todas las oposiciones y es absoluta indiferencia. Carece de cualquier atributo y está antes de que la sustancia divina adquiera conocimiento de sí misma.

Arte (*Kunst*): la unidad de la actividad consciente e inconsciente. Es la suprema realización material de la especie humana, en tanto que capaz de captar la huella de la divinidad en los entes finitos del mundo fenoménico. Ninguna otra actividad humana tiene ese sesgo divino. Schelling distinguió entre las artes que representan la idea y las que hacen lo propio con lo real (la materia). Las primeras son las poesías lírica, épica y dramática; las segundas, la música, la pintura y la escultura.

Autoconciencia (*Selbstbewusstsein*): véase *espíritu*.

Belleza (*Schönheit*): la presencia de lo infinito exhibida en lo finito, o bien la armonía de lo particular con su idea correspondiente. En ella se unen lo verdadero y lo bueno. La belleza suprema está en el arte.

Caída (*Abfall*): partición violenta del Absoluto, del que se separa una parte de su infinitud, el mundo de las ideas, en un movimiento eterno como el Todo del que procede. El destino de esa

parte caída es convertirse en materia. Su origen es la libertad, que sienta así su prioridad sobre la necesidad (el espíritu se impone a la naturaleza). No obstante, esa libertad se identifica con el egoísmo, la sobrevaloración de lo propio e individual.

Conciencia (*Bewusstsein*): véase *espíritu*.

Cristianismo (*Christentum*): la religión revelada por Dios a los humanos por deseo incondicionado de la divinidad. Dios se presentó a Moisés en el monte Sinaí y le dio su decálogo. Luego prometió al pueblo hebreo la llegada de un Mesías, que se hizo carne en Jesucristo. El cristianismo suponía, a juicio del filósofo de Leonberg, la meta culminante de la conciencia religiosa. A nivel teológico, el cristianismo era señero frente al mito por su origen revelado (libre), y, en el ámbito gnoseológico, porque aportaba veracidad a la religión.

Criticismo (*Kritizismus*): el sistema que exige la identidad del objeto absoluto con el sujeto y suprime todo lo que no es sujeto. Pretende explicar la realidad objetiva a partir del pensamiento de un Yo absoluto que todavía no ha sido determinado por su oposición a ningún objeto. Schelling la identificó con la doctrina de Fichte.

Dios (*Gott*): en Schelling, la absoluta identidad de los dos principios de la realidad (lo real y lo ideal). Tiene un carácter dinámico, pues avanza hasta lo infinito desde lo absoluto y potencial, pero solo de modo interno, como un reconocimiento de todas sus cualidades. Además, se trata de un ser trascendente, dotado de voluntad y con poder creador y providencial, que puede manifestarse en la realidad natural y humana.

Dogmaticismo (*Dogmatizismus*): dogmatismo que no está dirigido por la crítica de la facultad de conocer. Véase *dogmatismo*.

Dogmatismo (*Dogmatismus*): sistema de creencias o doctrina filosófica que partía del No-Yo u «objeto absoluto», que era el Todo (como en el sistema deductivo de Spinoza). Este sistema suprime en el absoluto todo lo que no es objeto y pretende, por lo tanto, derivar lo pensado a partir de la realidad objetiva.

Edad (*Alter*): cada una de las tres fases en que Schelling dividió la historia de la humanidad. En la primera (edad de san Pedro), la

Iglesia encarnó las nociones de derecho y autoridad, con una función de vigilancia similar a la de Dios Padre. La segunda, de la Reforma, supuso la introducción de la libertad de conciencia, representada por la fe e inspirada en la persona del Hijo. Y la tercera, de san Juan, sería una época futura de reconciliación entre todos los cristianos —la síntesis entre derecho y libertad— asociada al Espíritu Santo.

EMPIRISMO A PRIORI (*aprioristischer Empirismus*): en la terminología de Schelling, denominación de su propia filosofía, que constituye una unidad entre la filosofía positiva y la filosofía negativa.

ESPÍRITU (*Geist*): en Schelling, la conciencia humana. Es la forma en que lo eterno llega a sí mismo, es decir, a su conocimiento. En ella se da la unidad de lo real y lo ideal, de lo infinito y lo finito, de la naturaleza y el sujeto.

FILOSOFÍA CRÍTICA: véase *criticismo*.

FILOSOFÍA DE LA IDENTIDAD (*Identitätsphilosophie*): sistema planteado por Schelling que pone como punto de partida la identidad absoluta, es decir, la unidad sin diferencias de objetividad y de subjetividad, entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Su herramienta es una razón comprehensiva, que no se decanta ni por la objetividad ni por la subjetividad, pues abarca los dos elementos, y es anterior a la distinción entre Yo y No-Yo. Según este sistema, la norma lógica constitucional del universo es la identidad entre sus componentes, ya presente en el mundo (es decir, no *puesta* por la mente).

FILOSOFÍA DOGMÁTICA: véase *dogmatismo*.

FILOSOFÍA NEGATIVA (*negative Philosophie*): según Schelling, la que se funda en el orden lógico-conceptual y esencial. Por ejemplo, la de Hegel. Su resultado es una entelequia, puesto que niega la supremacía de los hechos y, con ello, se incapacita para comprender la existencia.

FILOSOFÍA POSITIVA (*positive Philosophie*): sistema propuesto por Schelling en la última época de su pensamiento, a partir de 1820. Se contrapone a la filosofía negativa —que se desarrolla mediante conceptos y esencias— por centrarse en el hecho de

que las cosas existen. Estudia a Dios en su desarrollo histórico, expone el proceso por el que la divinidad se pone a sí misma, e investiga la mitología y la historia de la revelación y de los dogmas.

Genio (*Genie*): persona en la que se igualan lo general de la idea y lo particular del individuo. El genio realiza la unión de lo consciente y lo inconsciente en la creación artística, y hace de puente entre ambas dimensiones: penetra en el principio que anima las formas y une lo opuesto usando la actividad de la imaginación.

Historia (*Geschichte*): proceso en el que la razón se hace consciente de sí misma. En sus distintas etapas se desarrollan las potencias del absoluto, a través de la lucha de lo ideal contra lo real. Puede dividirse en tres etapas: el período trágico, dominado por el fatalismo y la fuerza bruta que correspondería a los grandes imperios de la Antigüedad; el de la «ley natural», en el que la conciencia intentó descifrar su nexo de unión con la naturaleza, y que abarcaría desde la República romana hasta los días de Schelling; y el de la Providencia, época futura en que se espera que los humanos alcancen la comprensión de la Totalidad (identidad entre sujeto y naturaleza, entre libertad y necesidad). La noción de historia en Schelling estaba ligada al devenir de la existencia concreta, por lo que se alejaba del idealismo (que pretendía abarcar toda la realidad desde la actividad especulativa del pensamiento).

Ideal (*Ideelles*): Schelling invirtió el sentido del término, de modo que lo ideal significaba la fuerza expansiva, lo que se comunica, lo universal, el amor. Se contrapone a lo real.

Identidad (*Identität*): coincidencia entre sujeto y predicado en el juicio. También se refiere al Yo que permanece en medio del cambio de las representaciones, y a la identidad originaria entre sujeto y objeto antes de su separación en el juicio (tanto en Hölderlin como en Schelling). Véase *filosofía de la identidad.*

Intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*): conocimiento inmediato y no sensible que capta el ser del Yo como una realidad previa a todo pensamiento. Schelling creía que la mente podía

despojarse de cualquier accidente de origen perceptivo para acceder a un Yo básico y común a todos los seres humanos.

Libertad (*Freiheit*): propiedad de Dios y del hombre que se ha decidido desde la eternidad, y que consiste en la capacidad para hacer el bien o el mal. La reflexión de Schelling no es política, sino metafísica, pues afecta a la condición de posibilidad de cualquier acto autónomo.

Mal (*das Böse*): según Schelling, el mal es la voluntad propia en cuanto se sustrae al principio de universalidad (a lo ideal). Es una inversión de los principios, o sea, el mal consiste en poner el poder de lo ideal a servicio de la voluntad propia.

Mitología (*Mythologie*): producción de realidades divinas, anterior a la revelación, que surge de un proceso inconsciente y necesario de la mente humana. Las mitologías contienen símbolos o formas de unión entre lo universal y lo particular. Los mitos no son fantasías caprichosas, sino visiones degradadas de lo divino, las únicas visiones que el ser humano puede alcanzar por sí mismo partiendo de sus sentidos y de su intelecto.

Naturaleza (*Natur*): unidad previa a la separación entre cuerpo y espíritu (objeto y sujeto); por lo tanto, la actividad de un espíritu aún por culminar, puesto que carece de conciencia de sí pero no de orden interno, que es una forma atenuada de la subjetividad. La naturaleza se produce a sí misma, y se organiza desde dentro de sí basándose en una actividad final. La conciencia descubre tres dominios naturales cualitativos: lo infraempírico (el peso y la gravedad), lo determinado y cualificado (la luz, los procesos químicos, la electricidad) y lo orgánico (la vida vegetal y animal). De esta última surge un nuevo salto cualitativo, el espíritu consciente (la especie humana, cuarto eslabón de lo natural), que consta de tres facultades o potencias: el conocimiento, la acción y la intuición artística. La conciencia humana da testimonio de la «totalidad viviente».

No-Yo: véase *naturaleza*.

Razón absoluta (*absolute Vernunft*): en el sistema de la identidad de Schelling, es lo que realiza el pensamiento y a la vez constituye

el punto de indiferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. Se trata del órgano y el único objeto de la filosofía. Las cosas están en sí mismas tal como están en la razón. La elevación a la razón absoluta es el presupuesto metódico de la filosofía.

Real (*Reelles*): uno de los dos principios constitutivos de la realidad. Lo real es expansivo, origina la posibilidad de división y separación en los seres. La fuerza expansiva, como productividad, es la más originaria. También representa el fondo abismal del hombre, previo a la autoconciencia.

Realidad: véase *real*.

Religión (*Religion*): la creencia en un poder superior a la voluntad humana. Schelling distinguió entre la religión revelada (*geoffenbarte Religion*), nacida de la voluntad incondicionada de Dios de comunicarse con los seres humanos (para el filósofo, formado en el protestantismo, no había otra que la cristiana), y la religión de los mitos (*mythologische Religion*), que es resultado de un proceso inconsciente y necesario del ser humano.

Romanticismo (*Romantik*): movimiento cultural que transcurrió aproximadamente entre los años 1780 y 1830. Sus rasgos básicos fueron la exaltación del sentimiento y lo irracional frente a la razón instrumental de la Ilustración, y la defensa de la intuición como conocimiento inmediato y directo de la naturaleza. Propició una síntesis entre ciencia, arte, filosofía y religión, como formas de manifestación de la conciencia, que se hizo patente en la filosofía de Schelling, quien también insistió en la importancia de la intuición, la fantasía creadora, el instinto, lo irracional y el universo como totalidad viviente.

Ser (*Sein, Seyn*): realidad única que precede a la división entre sujeto y objeto. El término fue usado en este sentido tanto por Schelling como por Hölderlin.

Símbolo (*Symbol*): forma de unión entre lo universal y lo particular. Los símbolos son el lenguaje universal del arte, y se encuentran abundantemente en las mitologías. El arte griego era simbólico.

Síntesis (*Synthesis, Synthese*): unión del sujeto y del predicado en el juicio. Plantea el problema de cómo el uno pasa al otro, y la explicación adecuada exige una unidad previa, de modo que la contraposición entre las dos premisas previas sea solo aparente.

Voluntad (*der Wille, das Wollen*): la razón que se realiza a sí misma. Está presente tanto en el ser humano como en Dios. Este es «voluntad pura» (libertad eterna) y también voluntad de existir, de autoconocerse y de manifestarse. Y en el plano de lo humano, el arte humano es la voluntad de recrear la naturaleza.

Yo (*ich, das Ich*): la conciencia que el sujeto posee de la propia actividad. Representa el ámbito de la libertad frente al No-Yo, la naturaleza no consciente y sometida a las leyes de la necesidad.

LECTURAS RECOMENDADAS

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (II). El idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*, Barcelona, Editorial Herder, 1986. Una exposición sistemática y sucinta de la filosofía de Schelling que repasa el paulatino desarrollo de su pensamiento, mostrando las diferencias entre las distintas etapas del mismo. Recomendado para un público universitario.

GALÁN, I., *El Romanticismo: Schelling o el arte divino*, Madrid, Endymión, 1997. Interesante estudio sobre la filosofía del arte de Schelling (síntesis entre la filosofía teórica y la filosofía práctica), así como de la relación del genio artístico con lo absoluto, que la autora considera como manifestaciones superiores del pensamiento schellingniano.

GUTIÉRREZ BUSTOS, R., *Schelling: apuntes biográficos*, Universidad de Málaga, 1990. Obra introductoria en la que la exposición de la vida del filósofo va acompañada de referencias a sus principales obras e ideas.

LEYTE, A., *Las épocas de Schelling*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1998. Contrariamente a la exposición habitual de pensamiento de Schelling, que se basa en las distintas etapas de su doctrina (remarcando las diferencias entre ellas), este libro bucea en los

conceptos y temas que son comunes a toda la obra del filósofo, mostrando una interesante visión de conjunto de la misma.

LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V., *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995. Breve introducción a la filosofía de Schelling, con el aliciente añadido de que cuenta con una valiosa antología (aunque breve) de textos de sus obras principales. La explicación teórica es más recomendable para el público universitario que para profanos en la materia.

LUKÁCS, G., *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1976. Peculiar trabajo del filósofo marxista húngaro György Luckács que explora los elementos irracionalistas del pensamiento europeo, incluido Schelling, que el autor consideraba negativos, como evidencia el título.

PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, F., *Schelling: el sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004. Un completo estudio de más de 700 páginas de la obra y el pensamiento de Schelling, con especial atención a la filosofía de la religión (mitología y revelación). Son numerosas las referencias, a modo de contraste y relación, hacia pensadores de su época o posteriores (Kant, Fichte, Hegel, Kierkergaard, Nietszche, etc.). Según el autor, Schelling es la verdadera cumbre del idealismo alemán, y no Hegel, como suele pensarse.

SERRANO MARÍN, V., *Absoluto y conciencia: una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008. Una visión de Schelling incardinada en los presupuestos del movimiento romántico, del que fue cabal representante el filósofo de Leonberg. En tal sentido destacan como grandes temas la búsqueda del sentido de la vida y la crítica al racionalismo estricto de la Ilustración.

Índice